SPINOZA

GEOMETRİK DÜZENE GÖRE KANITLANMIŞ
VE BEŞ BÖLÜME AYRILMIŞ OLAN

ETİKA



DOST

2. BASKI

Hilmi Ziya Ülken
(1901-1974)

Felsefeci ve toplumbilimci. İstanbul Sultanisi'nde ve Mekteb-i Mülkiye'de öğrenim gördü. Bir süre Milli Eğitim Bakanlığı'nda çalıştıktan sonra uzmanlık öğrenimi için Almanya'ya gönderildi. Osmanlı-Türk düşüncesi ve İslam felsefesi üzerine çalıştı. Özellikle Türk düşünce tarihi alanında önemli yapıtlar veren Ülken'in başlıca eserleri arasında *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* (1951), *Türk Mistisizmini Tedkike Giriş* (1935), *İslam Düşüncesi* (1946), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1966) ve *İlim Felsefesi* (1969) sayılabilir.

Etika

Benedictus (Baruch) Spinoza
(1632-1677)

Bir tüccar ailesinin oğlu olarak doğdu. Eğitimine bir Yahudi erkek okulunda başladı. Yunanca ve Latince öğrendi, ayrıca Yeni Skolastisizm ve Descartes üzerine çalıştı. Mercek yapımında ustalaşan Spinoza geçimini bu yolla sağladı ve Rijnsburg adında küçük bir köye yerleşerek burada ders verdi. Descartes'ın yapıtı *Principia Philosophiae*'nin geometrik bir yorumu olan eserinin büyük bir bölümünü ve Etika'yı burada yazdı. Descartes'tan büyük ölçüde etkilenen yaklaşımı Ortaçağ felsefesi ve Yahudi felsefesinden de izler taşır. 1663 yılında Lahey'e yerleşen Spinoza, bunu izleyen birkaç yıl boyunca *Tractatus Theologico-Politicus* başlıklı eseri üzerinde çalıştı. Daha çok siyasi sorunlarla ilgilendiği dönemde yazmaya başladığı *Tractatus Politicus*'u bitirme fırsatını bulamadı. Kıta usçuluğunun en önemli temsilcisi sayılan Spinoza'nın salt idealistlerden Marksistlere dek birçok farklı okul ve akım üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

D

yasa siyasa

1) HUKUK ÖZGÜRLÜK VE AHLAK, H. L. A. Hart, Şubat 2000
2) DEVLET KURAMI, Der.: Cemal Bali Akal, Temmuz 2000
3) SİYASİ İLAHİYAT, Carl Schmitt, Temmuz 2002
4) NE HUKUK NE DE AHLAK, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
5) İNSANSIZ YÖNETİM, Turgut Tarhanlı, Ocak 2003
6) REFAH DEVLETİNİN KRİZİ, Pierre Rosanvallon, Şubat 2004
7) ETİKA, Benedictus (Baruch) Spinoza, Aralık 2005
8) PARLAMENTER DEMOKRASİNİN KRİZİ, Carl Schmitt, Nisan 2006
9) LİBERALLER VE CEMAATÇİLER, Der.: A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois, Eylül 2006

Spinoza, Benedictus (Baruch)
Etika
ISBN 975-298-147-X / Türkçesi; Hilmi Ziya Ülken / Dost Kitabevi Yayınları
Aralık 2006, Ankara, 342 sayfa
Felsefe-Etik-Notlar

Spinoza

Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve
Beş Bölüme Ayrılmış Olan

ETİKA

DOST
kitabevi

ISBN 975-298-147-X

Ethica
BENEDICTUS (BARUCH) SPINOZA

Birinci Baskı, Aralık 2004, Ankara
İkinci Baskı, Aralık 2006, Ankara

Fransızcadan çeviren, Hilmi Ziya Ülken

Teknik Hazırlık, Ferhat Babacan - Dost İTB

Baskı ve Cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti., Ankara
Mithatpaşa Caddesi 62/4 Yenişehir 06420 Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad 37/4, Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Spinoza ve Etika Çevirisi Üzerine Birkaç Söz **9**

İkinci Baskının Önsözü **30**

1. Tanrı Hakkında **31**

2. Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine **77**

3. Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine **129**

4. İnsanın Köleliği veya Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine **197**

5. Zihin Gücü veya İnsanın Hürlüğü Üzerine **263**

Notlar **295**

Spinoza ve Etika Çevirisi Üzerine Birkaç Söz

Klasikler serisinin felsefe klasikleri bölümünden Spinoza'nın *Ethica*'sının çevirisini *Etika* adı ile veriyoruz. Çağdaş felsefenin iki büyük metafizikçisinden biri Leibniz ise, öteki Spinoza'dır. Eskiden beri Hollandalı büyük filozof, Descartes'çı felsefenin en önemli kişilerinden biri olarak tanınır. Descartes'ın açtığı çığırı ileri götürenlerden Spinoza ve Leibniz birbirlerinden büsbütün ayrı yönlerde ilerlemiş oldukları için, onlara artık kelimenin tam anlamıyla Descartes'çı demeye bile imkân yoktur.

Spinoza, geniş kamutanrıcı (*panthéiste*) görüşü içinde maddeciliği ve ruhçuluğu birleştirmesi bakımından birbiriyle karşıt birçok düşünce yollarının birleştikleri nokta ve yine kendisinden birbirine aykırı yolların doğduğu büyük bir başlangıç noktası olduğu için, kendi cinsinde tek ve örneksiz bir filozoftur. Yahudi ve İslam felsefesinde birçok panteist düşünürlere rastlamakta isek de, genel çizgileriyle *théosophe* diyebileceğimiz bu eski düşünürlerle Spinoza'yı aynı kadroya sığdırmak doğru olmaz. Aslında Endülüslü olup Selçuklular devrinde Anadolu'da yerleşmiş ve orada bir fikir çığırının başı olmuş olan İbn Arabî'nin sistemi genel çizgileriyle Spinoza sistemine benzemekle birlikte, sonuçlarında ondan pek çok ayrılır. Spinozacılığın temeli olan determinist görüşe büsbütün aykırı, akılla kavranamaz *irrationnel* bir varlık görüşü onun temelidir. Genel olarak tasavvufta "Vahdet-i vücut" diye tanınan düşünce yolu ile Spinoza'nın

çığırı arasında bu esaslı ayrılık unutulduğu için, sırf onları Tanrı ile Tabiatı bir görmeleri bakımından birleşik noktaları üzerinde durularak birçok yanlış yorumlara kapı açılmıştır.

İsmail Fenni efendi bu esaslı farkı belirtmiş, İbn Arabî çığırını Batının bu tek *panthéisme*'inden ayırmak için, ona *panenthéisme* demişti.[1] İsmail Hakkı İzmirli'ye göre "Vahdet-i vücut'ta Tabiat Tanrıda olduğu halde, *panthéisme*'de Tanrı Tabiattadır.[2] İki çığır arasındaki bu temelli ayrılık birincisinin Tanrıyı Tabiatla açıklayan bir sistem olduğu halde, ikincisinin tersine, Tabiatı Tanrı ile, Tanrının görünmez güçlerine, akıl erdirilmez sırlarına göre açıklayan "gaybî" bir felsefe olmasına sebep olur.

Spinoza, daha kendi zamanlarından başlayarak bütünsel determinizme ait fikirleriyle bilim felsefesinde, ruh ve beden paralelliğine ait fikirleriyle psiko-fizyolojide, psiko-fizikte, yaratılmış tabiatın göreliğine ait fikirleriyle ahlak ve yasabilim (siyaset) alanında çok derin etkiler yaptı. Fakat öz ve varlığın özdeşliğine ait ana fikrinin bilgi teorisi ve mantık alanında açtığı buhran daha o zamandan beri Leibniz felsefesiyle arasında uzlaşmaz bir ayrılığın doğmasına kapı açtığı gibi, günümüzde de lojistik'in gelişmesi Spinozacılığa karşı saldırışların gittikçe daha kuvvetlenmesine meydan verdi.

Kant'dan sonra bütün Alman idealizmi, gözlerini yeniden Spinoza'ya çevirdi. Kant'ın olumsuz bir kavram yaptığı *Noumène*, yani mutlak alanına ait sonuçsuz araştırmaları, "mutlak"a sokulmak için Spinoza'nın cevher kavramını idealist bir gözle yeniden ele almak cesaretini uyandırdı. Schelling objektif idealizminde, Hegel mutlak idealizminde Kant'ı Spinoza ile tamamlamaya çalıştılar. Mendelssohn ve Jacobi idealist metottan yola çıkarak, oradan yeni bir mutlak metafiziğine geçmeyi denediler, fakat on dokuzuncu yüzyıldan sonra materyalistler kendilerine Spinoza'da başlangıç noktası aradılar. Ernst Haeckel ve Karl Moleschott gibi o dönemin bütün maddeci monistleri Spinoza'nın mutlak, sonsuz ve zorunlu cevherinde madde ve kuvvetin temellerini bulduklarını ileri sür-

1) İsmail Fenni: Muhiddin Arabî ve Vahdet-i vücut. Ancak bu kelime batıda da kullanılmaktadır. Her şeyin Allah'ta olduğunu kabul eden doktrindir ki, ilk önce Krause tarafından kendi doktrini için kullanılmıştır. Bazen de *panthéisme*'den benzeri fikirleri ayırmak için kullanılır. A. Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, cilt II. s. 553.

2) İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm Feylosofları*, Türk Tarih Kurumu, Türk Tarihi Ana Hatları müsveddeleri içinde basılmıştır, 1933.

düler: Bugün de yine diyalektik maddeci felsefe kendisine orada kökler bulduğu kanısındadır[3].

Burada Spinoza felsefesinin hangi yoruma daha elverişli olduğu noktası üzerinde tartışmaya girişecek değiliz. Böyle bir soru, filozof üzerinde başlı başına bir inceleme konusu olacak kadar geniştir. Ancak, onun fikir tarihindeki önemini belirtmek, modern düşüncenin gelişmesinde oynadığı büyük rolü göstermek için, kendisinin önceden birleştirdiği *théologique* felsefe, Descartes felsefesi, Hobbes'un maddeciliği ve Giordano Bruno sistemi gibi birbirine bu değin karşıt düşünce yollarını göstermek, yine kendisinden doğmuş olan –yukarda belirttiğimiz– türlü felsefeleri hatırlamak yeter sanırız.

Bizde Spinoza'dan ilk önce Rıza Tevfik "Mebhası Marifet" ve "Kamus-u Felsefe"de söz etti. Baha Tevfik "Felsefe Mecmuası"nda on dokuzuncu yüzyıl materyalistlerine ait çevirilerinde "Vahdet-i mevcut" ile "Vahdet-i vücut"u karşılaştırırken dokundu. Ferit Kam "Vahdet-i vücut" adlı kitabında Spinoza'nın panteizmi ile mutasavvıflar arasında ilk önemli karşılaştırmayı yaptı. Biraz önce söylediğimiz gibi, İsmail Fenni, bu karşılaştırmayı derinleştirdi. Şu kadar var ki, Hollandalı filozofun hiçbir eseri Türkçe'ye çevrilmiş olmadığı gibi, o eğilimde bir Türk düşünürü de çıkmış değildi. 1921'den sonra İstanbul Edebiyat Fakültesi ahlak profesörü M. İzzet, Alman idealizmi ve yeni-Hegelcilik yolunda verdiği derslerinde ilk önce Spinoza sistemine yaklaştı. Bu etki M. İzzet'in "Büyük Adamlar ve Çağdaş Hayat" adlı incelemesiyle "Milliyet Teorileri ve Millî Hayat" konusundaki kitabında duyulmaktadır.

1934'te İstanbul Üniversitesi'nin bazı doçentleri tarafından Türkçe'ye çevrilen felsefe okuma örnekleri arasında Suut Kemal Yetkin'in çevirdiği *Etika*'nın birinci kitabı da bulunuyordu. Böylece, Türkçe'de *Ethica* çevirisine ait ilk denemeye girişilmişti. O zamandan beri de çağdaş felsefe klasiklerinin dilimize çevrilmesi günden güne daha zorunlu ve temelli bir iş haline gelmektedir.

Biz ilk çeviriyi Latince'den Fransızca'ya ilk defa yapılmış olan Henri de Boulainvillier çevirisinden yaptık. Bu ikinci çeviriyi ise doğrudan doğruya Charles Appuhn'un çok daha yeni olan ve Latince metinle birlikte yayımlanmış bulunan çevirisinden yapıyoruz[4]. Henri de Boulainvillier,

3) A. Deborine, *Spinoza précurseur*, La Revue marxiste, 1929 Février No: 1.
4) Charles Appuhn, *Ethique, trad, avec notice et notes*, Classiques Garnier, 1953.

çevirisini 17'nci yüzyıl sonlarında yapmış olmakla birlikte, eser ancak 1907'de F. Colonna d'Istria'nın kontrolü ve düzeltmeleri ile yayımlanmıştır[5]. En yeni çevirilerden biri de Pléiade serisinde çıkmış olan Roland Caillois çevirisidir[6]. Fakat biz bu çetin eserin anlaşılmasındaki yorum farkları yüzünden daha güç bir duruma girmemek için Appuhn çevirisini esas olarak aldık. *Etika*'nın yazılış tarihine ait notlar da ikinci çevirinin önsözünden alınmıştır.

Spinoza'nın büsbütün kendisine vergi olan geometrik biçimde (*more geometrico*) bir uslamlaması vardır. Bu düşünce biçimi, eseri başka hiçbir yerde görülmedik soyut ve kuru bir şekle koymakta ve okuyucuyu ürkütmektedir. Fakat filozofun mantıki sistemi içerisine girildikten sonra, bu düşünce zinciri insanı kolaylıkla en son sonuçlarına kadar götürebilir. Bu metot, John Locke gibi büsbütün deneyden yola çıkan bir sisteme aykırı olarak, sırf akla dayanmakta ve analitik içsellik hükümlerine göre kurulmaktadır: Öyle ki, belirli bazı tümel önermeler kabul edildikten sonra, tıpkı geometride olduğu gibi, onlardan analitik bir tarzda bütün ötekiler çıkarılabilir; böylece de ilk tümel önermelere deneyden yeni hiçbir şey katmaksızın, sırf analiz yolu ile bütün bir varlık sistemi kurulabilir. Fakat lojistik adı verilen çağdaş mantık gözünde bu analitik hükümler zinciri *tautologie*'den başka bir şey değildir ve bilgimize tecrübe alanında yeni hiçbir şey katmaz. Bundan dolayı, ne kadar mantıki kesinliği olursa olsun onunla fizik veya metafizik hiçbir şey kanıtlanamaz. Leibniz felsefesinin ileri götürülmesi yolunda elde edilen bu son hükümle Spinoza felsefesini kökünden yargılamak mümkündür. Kant'tan sonra göreci (*relativiste*) bütün bilgi teorileri ve zamanımızda lojistik adı altında tanınan araştırmalar gözünde, Spinozacılığı böyle bir hükme bağlı tutmak kolaydır. Fakat, buna karşı herhangi bir metafizik eğilim, ya da diyalektik maddecilik ve yeni realizm akımları içerisinde Spinozacılık kendisine yeniden ateşli taraflılar bulabilecektir.

Biz burada yeni felsefe terimlerimizle *Etika* gibi ağır bir eseri karşılamak işinde büyük güçlüklere uğradığımızı söylemeliyiz. Bu güçlükler, her şeyden önce yeni terimlerin böyle bir eserde şuraya buraya serpilmeyip, tıpkı bir geometri kitabında olduğu gibi sıkışık bir şekilde bütün kitabı kaplamış

5) Comte H. De Boulainvilliers, pub. par Colonna d'Istria, Armand Colin, 1907.
6) *Ethique, trad, par Roland Caillois*, Modelaine Francès et Robert Misrahi, Pleiade, 1954.

olmasından ileri geliyor. Ancak, okuyucu bu yabancı kavramlara ve yeni kelimelere alıştıktan sonra artık mekanik olarak ondan çıkan kavramları kolaylıkla elde edebilecek ve bu düşünce yoluna alışacaktır. İkinci güçlük yeni benimsediğimiz terimlerin her zaman eski felsefe kavramlarını ifadeye tam elverişli olmamasıdır. Diyelim, *passion* kelimesi yeni terimlerde Osmanlıca'daki ihtiras karşılığı tutku, ya da Aristo'daki anlamında edilgi ile çevrilmektedir. Aristo'dan beri eski felsefede *passion* ve *action* kelimelerinin bugünkü psikolojide anlaşılan şeklinden çok geniş bir anlamı vardır. Bu kelimeler genel olarak *actif* ve *passif* halleri ifade ettikleri ve Descartes'ın *Traité des Passions*'una gelinceye kadar aynı anlam sürüp gittiği için bu yerde "pasif haller" klişesini kullanmayı ve yerine göre edilgi ve pasif hal kelimelerini birbirini açıklayacak şekilde değiştirmeyi elverişli bulduk[7]. Öte yandan terim kılavuzunda *affection* karşılığı benimsenen duygulanım kelimesini, bir hareketi gösterdiği için duygulanış diye kullanmayı doğru bulduk. Halbuki, Türkçe'de bu kelime yalnız duygusal hayatı göstermekte olduğu halde, Fransızca aslında *affection* herhangi bir madde üzerine bırakılan iz ya da tesir alışı kuşatmak üzere her türlü "tesir"i göstermektedir. Spinoza metafiziği gibi can ve teni, beden ve ruhu paralel iki âlem olarak alan bir felsefede her iki alan için kullanılan böyle bir kelimeyi sırf ruh alanına ait bir kelimeymiş gibi kullanmak oldukça tehlikeli ikiz anlamlara meydan verebilirse de, bu noktayı hep okuyucunun dikkatine bırakmak üzere, güçlüğü kabul etmek zorunda kaldık. Nitekim buna karşı, Spinoza'nın insan bedenini ve dış âlemdeki cisimleri ifade için yalnız *le corps* diye tek bir kelimesi olduğu halde, bunu yerine göre ten, beden, cisim gibi birkaç kelime ile çevirme imkânını bulduk. Her dilin kendine göre özel karakterleri olduğu için, bir yanda kaybettiği nüans zenginliğini başka bir yanda kazanması ve bu yüzden çevirilere tıpa tıp uygunluğu koruyamaması kadar anlaşılır bir şey olmaz[8]. Böyle zorluklar

7) *Passion* karşılığı Descartes duyum, algı, arzu, heyecan vb. gibi nedeni dıştan gelen bütün şuur olaylarını anlıyordu. Halbuki zamanımızda *passion* (ihtiras) yalnızca duygusal hayatın belirli bir olayını ifade etmektedir.

8) Diyelim, *mode* karşılığı kip veya cevher karşılığı töz demekle bütün eseri terim yükü altında bırakmaya ve metni büsbütün güç bir hale getirmeye gideceğimiz için, Ortaçağ geleneğine göre yazılmış olan *Etika*'nın çevirisinde bazı eski terimleri saklamayı uygun bulduk. Tavır aslından gelmek üzere tavırlık ve tavırlaşma kelimelerini kullandık ancak "tavırlaşma"nın tam ifade edemediği yerde "değişiklik" kelimesini de kullandık. Değişme kelimesini *changement* karşılığı kullanarak farklarını göstermekle birlikte, *variation* karşılığı tam kelime bulamadık.

karşısında bazı kelimelerin yanına zaman zaman Fransızca ve Latince asıllarını koymakla güçlüğün içinden çıkmaya çalıştık.

Spinoza'nın Hayatı ve Eseri[9]

Spinoza, 17'nci yüzyılın tam merkez rolünü oynayan düşünürüdür. Düşüncenin bütün yolları onda birleşir: mistisizm ile natüralizm, teorik ilgi ile pratik ilgi, devrinin başka düşünürleri arasında az çok büyük bir çatışma halini alırken, onda aynı kişiliğin bütünleyici elemanları oluşmuştur ve onun sonuna kadar mantıkla geliştirmeye çalıştığı şey budur, nitekim bu farklı elemanların uzlaşması bu aşırı mantıki gelişme yardımıyla meydana çıkmıştır. Birçok düşünürler düşüncenin tellerini önce keserek sonra onları dıştan düğümledikleri halde, Spinoza'nın düşüncesinde yüce olan yön indî sınırlar çizmesini kabul etmemesinden ileri geliyor. O en içten özleriyle kurulmuş çeşitli fikir düzenlerini ahenge koydu. Hayatını harcadığı düşüncesinin bu sessiz çalışmasıyla, yeni dünya görüşü ve yeni bilimi benimsemeye elverişli bir eser yapmaya, ondan, ruhi unsurun gerçekliği ve özerkliğini kabul ederek, bütün sonuçlarını çıkarmaya çalıştı: Bu eserde olayların çeşitliliği ve fertliğini olduğu halde, bütününde, evrensel düzende, her şeyi taşıyan ve her şeyi etkin olan kuvveti görüyordu. Ve bu eser onun için sırf teorik bir çalışma değildi; bu onun için kişisel bir açıklık ve anlayış ihtiyacının tatmini idi. Kendi çabasıyla ezeli kanunların kavranmasına yükselmek için varoluşun huzursuzluk ve karanlığından çıkarak kazandığı mutluluğu ona verdi. Başeseri *Etika*'yı basit bir zihin eseri değil, bir sanat eseri yapan budur. Beş kitap, haklı olarak, bir dramın beş perdesine benzetilmiştir. Bu benzetme sonuna kadar götürülebilir. Birinci kitapta, gözlere insan hayatının geniş, sonsuz bir arka planını seren en geniş önermeleri veriyor. İkinci kitapta, tabiat biliminden alınmış hazırlayıcı bir önermeler serisini koyuyor ki, onlar yardımıyla tabiatın kesin olarak mekanik anlayışını kuruyor; sonra insan bilgisinin incelenmesi geliyor. İkinci kitabın son kısmı iğreti bir sonuç vermekte ve temelsiz olmayan bir tahmine göre, ilk iki kitap, aslında, bağımsız bir bütün teşkil etmektedir. Zihnimizin bütün tabiatla münasebetlerine ait bilgiden ibaret Spinoza'nın ulaşmak istediği hedef, perspektifte görünüyor. Bu bil-

9) Bu parça Harald Höffding'in *Histoire de la Philosophie Moderne*'inden alındı.

gide o, hayat hikâyesinin bir kanıtına göre, kişiliğine sıkıca bağlı biricik iyiliği görüyordu. Fakat dramını bu kadar erken bitirmeden onu alıkoyan şey, ufukta beliren bir buluttur: Hakiki bilgi yalnız düşüncenin boşluğu ve yanlış çağrışımlarla kırılmış değildir, aynı zamanda ve başlıca zihnimizi bulandıran duygular ve *passion*'larla da bozulmuştur. İşte yenilmesi gereken yeni ve ciddi bir direnç! Ve onu yenmek için, her şeyden önce onu bilmek gerekiyor. Spinoza o zaman üçüncü kitapta duyguların muazzam tabii tarihini veriyor. Duyguların nefsi koruma eğilimi ile münasebetlerini, fikirlerin etkisi ile onların nasıl şekil değiştirdiklerini gösteriyor. Başlıca çabası, madde alanında olduğu gibi ruh alanında da sağlam bir nedensellik zinciri bulmaktır. Bizi her yandan kuşatan dalgaların itiş kanununu arıyor. Kurtuluşu bu kanunda görüyor. Işık dördüncü kitapta meydana çıkmaya başlıyor. Hakikatte, *passion*'lar doğrudan doğruya yok edilemezler; onlar daha kuvvetli başka *passion*'larla önlenebilirler. Bu kabul edilince iyilik bilgisinden, yani varlığımızı koruma şartlarından ruhi bir kuvvet yapmak söz konusudur ve bu mümkündür, çünkü bu bilgi bizde haz doğurur, bize amacı gösterir ve o aynı zamanda ruhun etkinliğidir. Bu bilgi bizi aynı özden başka fertlerle birleştirecektir, zira biz göreceğiz ki bu ortak şartlara bağlı bulunuyoruz. Ve her birimizi gayeye ancak ortak çaba götürebilir. Böylelikle dram ikinci defa sonuca yaklaşıyor. Fakat bir soru yine kendini göstermektedir: İlk iki kitabın imkânını gösterdiği bilimsel bilgiyi, üçüncü ve dördüncü kitapların anlattığı pratik gelişmeye, varlık için savaş yolu ile eğitime bağlarsa, tam ve bütün kişiliği nasıl koruyabilir? Beşinci kitapta, pasif hallerimizin tabii oranlarına ait olan açık bilginin bizi onların üstüne nasıl yükselttiği; bu bilginin bütün başka bilgilerimizle nasıl uzlaştığı gösterilmiştir. Kendi kendimize böylece olaylara ezelilik bakımından bakınca, zamanın ve sonlu varlığın bütün karanlıkları ve huzursuzlukları ortadan kalkar; dördüncü kitabın gelişmesini anlattığı ruhun hürlüğü bizi ezeli ve sonsuz varlıkla bir kılan derin hisle kaynaşır.

Spinoza böylece din felsefesi, fizik, bilgi teorisi, psikoloji ve ahlakı tek bir kadronun sınırları içine koyabiliyor. Nitekim nedensellik kanununun kesin tatbiki yardımı ile realizmin gelişmesi onda insanın Tanrı ile mistik birleşmesine (*ayn'ül-cem*) engel olmamıştır, hatta onu kolaylaştırır. Şunu da katalım ki, bu büyük ve çeşitli fikir zincirlenmesi geometrik bir tarzda (*more geometrico*) teoremler ve kanıtlar şeklinde açıklanmıştır. Böylece kendi cinsinde tek olan bir eser karşısında bulunuyoruz. Çağdaşlarının

kendisini anlamamış olmalarına, hatta onun idealist cephesi bakımından anlaşılmaya başladığı devrin bile, ancak filozoftan yüz yıl sonra gelebilmiş olmasına şaşmamalıdır. Realist cephesinin anlaşılması ise, ancak zamanımızda mümkün olmuştur. Böyle bir eser karşısında felsefe tarihi için ilk ödev, onun nasıl doğduğunu, hangi tarihi postulatlara dayandığını incelemektir. Onun için, yontulmuş bir kristal denebilir. Spinoza'nın kişiliği, hayatının incelikleri ve felsefi gelişmesi belki de, bu sanat eserinin anlaşılmasına yardım eder. O kadar orijinal olan bu kadroda toplanan türlü türlü muhtevanın yazarın kişiliğince bütünlüğü ile birleştirilmiş ve eritilmiş olduğundan azıcık bile şüphe edilemez. Bir de sisteme ait yapılacak analiz, yazarın bu görüşleri ve elemanları nasıl yoğurduğunu ve özümsediğini gösterecektir.

Benoit Spinoza, Yahudi adı olarak Baruch, 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da doğdu. Asılları İspanyol Yahudisi olan ana babası engizisyondan kaçarak oraya sığınmışlardı. Tanrı vergisi çok olan çocuk ilköğretimini bu şehrin yüksek Yahudi okulunda aldı. Orada Talmud ve Ortaçağ Yahudi felsefesi öğrendi. Böylece düşüncesinin esaslı eğilimlerinden birinin temeli kuruldu. Bu da tek sonsuz varlık olarak anlaşılan Tanrı düşüncesini savunmak, geliştirmek eğilimi idi. Nitekim bu fikir yaygın olan bütün yüksek dinlerde, özel olarak Yahudi dininde görülmektedir. Doğudan gelen bu mistik eğilim onda sabit temeli meydana getirdi. Ve kendisine bütün düşüncesinin karakteri olan yönü ve açık yönetimi verdi. O daha pek genç yaşta Musa dininin *théologie*'sinden şüphe etmeye başladı. Bu hali Yahudi kelamcılarının kendisine düşman olmalarına sebep oldu, en sonra onu *synagogue*'dan uzaklaştırdılar. Fikir ufkunu genişletmek ihtiyacını duyuyordu ve böylece Grek, Latin felsefe ve edebiyatına, tabiat bilimlerine dair eserler okumaya koyuldu. Hür düşünceli olmakla tanınmış bir hekim olan van Ende'den Latince dersi aldı. Spinoza'nın hayat hikâyesinin en önemli kaynağı ve Spinoza doktrinine karşı büyük nefretine rağmen, hayatına dair bilinenleri tam bir hakikat sevgisiyle toplamış olan rahip Colerus, "Bu şeytan okulunda Latince'den başka şeyler de öğrenmeliydi," diyor. Colerus'un anlattığına göre, Spinoza Tanrı vergili bir genç kız olan van Ende'nin kızına âşık olmuş, ama kendisine kur yapan başka bir arkadaşı yüzünden onun tarafından kötü karşılanmış imiş. Sonradan tespit edildiğine göre Clara van Ende bu sırada ancak on iki yaşında olabilirdi ve böyle bir yorma biraz gerçekten uzak görünmektedir. Gerçi

Dante, ilk rastladığı zaman Beatrice ancak dokuz yaşında idi. Colerus diyor ki, bu devirde Spinoza fizikle uğraşmaya başlamış ve *théologie*'yi bırakmıştı. Yeni tabiat anlayışını öğrenmek için okuduğu yazarlar arasında Giordano Bruno, belki de, en önemlilerinden biriydi. Filozof, Bruno'yu eserlerinin hiçbir yerinde zikretmiyor, ama ilk eseri – hele "Tanrı, insan ve onun yüksek iyiliği üzerine kısa kitap"a bağlı küçük bir diyalog– açıktan açığa Bruno'yu hatırlatıyor. Orada ona dinî fikirlerin özü olarak görülen şeyi tabiatın bilimsel anlaşılışı ile uzlaştırmasına imkân veren felsefi bir düşünce görülüyor. Bruno'nun tabiatın sonsuzluğu ve tanrılığı hakkındaki doktrini Spinoza'nın Tanrı fikrini Tabiat fikrine bağlamasına yardım etti. *Renaissance* felsefesinin bu etkisi onun ilk eseri otuz, kırk yıl önce keşfedileli beri[10] daha akla yakın görünmektedir; eskiden yalnız Spinoza'nın *théologie*'yi bırakarak fiziğe girdikten sonra peşinden gidilecek yolun belirtilmesi işinde kararsız kaldığına dair Colerus'un işareti ile yetiniliyordu; yine bu görüşe göre Descartes'in eserleri eline geçmiş, açık ve seçik sebepler üzerine bir şeyi dayandırmak eğilimi ile ona bağlanmıştı. Spinoza'nın felsefeye Descartes'çı olarak başladığı ve ancak yavaş yavaş eleştirmeler yapmaya başladığı düşünülüyor. Fakat Spinoza'nın kaleminden çıkmış olan ilk eseri bu fikri yalanlıyor. Filozof bu ilk kitabında birkaç esaslı noktadan *cartésianisme*'i eleştirmektedir. Spinoza asla tam Descartes'çı olmadı, ama Descartes'tan birçok şeyler öğrendi, fikirlerinden birçoğu kendi işine yaradı, hatta felsefi terimlerinden bir kısmını kullandı. Bu geçiş dönemi sırasında –ki henüz kendi sistemi gözlerinde kesin çizgileriyle çizilmiş bulunmuyordu– o zamanlar Bacon ve Descartes felsefesinin zaferinden önce Almanya ve Hollanda'da felsefe öğretiminde hâkim en son Skolastik yazarları da incelemek kalmıştı. Spinoza'nın sonraki eserlerinde bulunan ifadeler ve önermelerden birçoğu ilk eserlerinde olduğu gibi Skolastik etkiyi göstermektedir. Spinoza hatta birçok parçalarında Skolastikleri zikretmektedir. Bütün bu görüşleri yaklaştırmak üzere, felsefi gelişmesinde, filozofun çok geniş, çok farklı ufuklardan geçtiği ve şüphesiz hiç de önemsiz olmayan birçok kitaplar okumuş bulunduğu anlaşılıyor. **Baş-eserinin** bize gösterdiği bütün kesinlik ve açıklığa rağmen, onun kökleri felsefi geleneğin toprağına her yönden uzanmış ve dalmış bulunmaktadır. Fakat bu onun orijinalliğinden hiçbir şey eksilt-

10) Bu tarih, Höffding'in kitabına göredir, şimdi (1965) 99 yıl olmak gerekiyor.

mez. Hatta o haydi haydi, dehanın özümseme ve yoğurma gücünün ayırt edici belirtisidir. Bir yapının orijinalliği ve özel değeri taşlarının ayrı ayrı yerlerden alınmış olmasından dolayı hiçbir zaman eksilmez.

Onu her yandan harekete getiren bütün bu fikri sebeplerin etkisi ile, Spinoza, görüşlerinde gittikçe *synagogue*'dan ayrılıyordu. Açıktan açığa küfrüne hükmediliyordu ve buna engel olmak için ona yıllık bir maaş bağlanması düşünüldü. Fakat ne bu hediye, ne de bir fanatiğin yaptığı öldürme teşebbüsü onu düşüncesinin yolunda ilerlemeden alıkoymadı, o zaman o Yahudi cemaatinden törenle kovuldu (1656). Hatta Protestan rahipler heyeti onu tehlikeli saydığı için, Amsterdam'dan bir süre çıkarılması kararı bile alındı. O, iğreti olarak bu şehrin yakınlarındaki bir köyde oturan bir dostunun evine yerleşti. Hayatını gözlük ve teleskop camları keserek kazanıyordu; bu sanatı o kendi Yahudi rahipliğine ait eğitime borçluydu. Çünkü her Yahudi rahibi (*rabbin*), öğretimi sırasında bir zanaat öğrenmek zorundaydı. Şehirden gelen dostları ondan gözlük camı alıyorlar ve onun hesabına satıyorlardı: öyle görünüyor ki, o sırada kendisinin ve fikirlerinin dolayında bir gençler çevresi toplanmaya başlamıştı. İşte bu dönemde o "Tanrı ve İnsan" adlı küçük kitabını ve belki de sonradan yayımlamış olduğu *Tractatus theologico-politicus*'un ilk taslağını meydana getirmiştir. Spinoza kiliseye bağlı tarikatların taassubundan tiksinerek çekindi. Gittikçe daha derin bir duygu ile, gittikçe daha tam bir anlayışla, hayatının asıl işinin ne olduğunu, yani ancak kendi yardımıyla insanın ve varlıkta kapladığı yerin tabiatı üzerine esaslı bir ışık tutmaya elverişli bir düşünce düzeninin kurulacağını gördü.

Deney ona öğretmişti ki –"Zihin Reformuna Dair" adlı bitmemiş kitabının başında söylendiği gibi– ne zenginlik, ne şehvet tadı, ne şeref insan için hakiki iyilik olamaz. Zihni bitmez tükenmez bir doyurmayla doyurmaya elverişli biricik şey, ruhu devam edene bağlayan sabit bilgi araştırmasıdır. Gerçekten o görüşte spekülasyona bağlı ve soyut ve yine görünüşte insan hayatının gündelik gidişinden uzaklaşmış ise de, Spinoza düşüncesinin açıkça, kişisel ve pratik bir amili vardı. Aklın tam açıklığı onun için bir yaşama ihtiyacı idi.

1661'de Leyden yakınlarında küçük bir şehir olan Rhynsburg'da yerleşti. **Baş-eserini** orada yazmaya başladı. Dostlarına mektuplarında, hele Oldenburg ve de Vries'e mektuplarında bunu zikretmektedir. Hemen orada kaleme almaya başladığı eserin bölümlerine ait müsveddeler elde

edilmiştir. Spinoza'nın Amsterdam'da oturan genç dostları, ki bunlardan çoğu hekimdi, kitabı birlikte okuyorlar, şüpheli yerlerinde açıklamalar vermesi için üstada başvuruyorlardı. Hayatı çok kere anlatıldığı gibi yapayalnız geçmiyordu. Mektupları, kırk yıl kadar önce keşfedilen "Kısa Kitap"ı bu sırada hiç de az olmayan, türlü türlü fikir eğiliminde ve şartta insanlarla kuşatılmış olduğunu bize gösterir. Bu mektupların incelenmesi Spinoza'yı ve düşüncelerini olduğu kadar bu devirde hüküm süren fikir durumunu öğrenmek isteyenlerde büyük bir merak uyandırabilir. Komşu üniversite şehri olan Leyden'de birçok dostları vardı. Böylece o, Nils Stensen (Danimarkalı tabiat bilgini Nicolas Steno) ile münasebete girişti. Bu zat o sırada Leyden'de idi. Sonradan Katolikliğe dönünce, Stensen Spinoza'yı, bir mesajla kiliseye davet etti ve bunun dışında kurtuluş yolu görmediğini dostuna anlatmaya çalıştı. A. D. Jörgensen Danimarka krallık arşivi müdürü olup, Nils Stensen'in hayat hikâyesini yazmış ve Spinoza'nın eski dostunun yaptığı davete karşı susmasını şöyle açıklamaya kalkışmıştı: "Hıristiyanlığa mahsus şefkatin huzursuz, endişeli anlaşılışı Steno'yu, bu görüşteki mutluluğu Spinoza ile paylaşmaya götürdü: ferdi kişiliğinin arzuları ve tasalarına karşı felsefenin sonsuz ilgisizliği Spinoza'ya anlattı ki, bu adam hakikat bilgisi için dönmemek üzere kaybolmuştur ve onun soru işaretine en elverişli cevap susmaktır." Sanırım ki Spinoza ile Steno'nun meraklı münasebetlerini ilk önce meydana çıkarmış olan bu kuvvetli tarihçi, burada felsefeye karşı olduğu kadar Spinoza'ya karşı da çok haksızdır. Steno'nun kendisine, dinî kişiliğine olduğu kadar bilimsel karakterine karşı da çok saygım vardır. Ama bu benim, bu propagandanın adı ne derece soylu olursa olsun şefkat görüşünün (*charité*) aksiyon halinde biricik dayanak olmadığını sanmama engel olamaz. Her halde bu şefkat ruhu, Steno'nun birçokları gibi, bir yüce-mutluluktan (*félicité*) zevk duymasına engel olmuyordu. Spinoza'nın fikirlerini başkalarına zorla kabul ettirmek istemediği için, Spinoza'da şefkat duygusunu kabul etmemek haksızlık olur. Sevgi ile dolu olan inancın konusu insandı, o birçok inanç yollarının, doktrinlerin içinde insanı buluyordu. Tarafsız bir tanık olan rahip Colerus, başkalarına karşı gösterdiği büyük ilgiyi anlatıyor. Komşuları bir sıkıntı veya hastalığa düştükleri zaman onları teselli ediyor veya eğlendiriyordu. La Haye'deki ev sahibi kadın, onun dinine girmekle ruhunu kurtarıp kurtaramayacağını sorduğu zaman, kendi dininin iyi olduğu, başka dine girmeye hacet olmadığı şeklinde ona cevap verdi: Tanrı bir

dindarlık ve sükûn hayatı sürecek olursa şüphesiz kurtulmuş olacaktı. Başlıca Protestanlığın liberal eğilimlerine karşı sempati duyuyordu. Protestanlığın önemi üzerinde fikirdaşı Bruno'nunkinden büsbütün başka bir fikri vardı ve bu çok tabii idi: Avrupa'nın en hür memleketinde, dinî hürriyet için mücadelenin bütün alanlarda kendini gösterdiği bir devlette yaşıyordu. Spinoza ile aynı evde yaşayan ve Katolikliğe geçmiş olan bir genç, Albert de Burgh, Steno tarafından yapılan dine davet teşebbüsüne tekrar girişince, Spinoza ona hür bilginin meşruluğunu savunan ve her türlü hakiki dinin özünü kabul etmeyi ve sevmeyi bildiren bir mektupla cevap verdi. Unutmamalıdır ki Steno başlıca Spinoza'nın din hürriyetini belirttiğini gördüğü için alınıyordu. Dinî hürlük için çalışmak, Steno'ya göre ruhunun kurtuluşunu tehlikeye düşürmektir. Hakiki bir inancın ne zorla, ne şiddetle kendini kabul ettiremeyeceğine dair Spinoza'nın kanaati ve samimi olmak şartıyla başkasının inancını sarsmamak nezaketi, ferdin kişiliği için ihtiraslı bir propagandayla maksadını ifade edenlerin hareketinden daha faydalı, daha doğru değil midir?

Ryünsburg'da birkaç yıl oturduktan sonra Spinoza (1663), La Haye yakınlarında Voorburg'a ve daha sonra da (1670) asıl La Haye'a gitti. Burada da birçok dostları vardı ki, bunlardan bir kısmı Witt kardeşler gibi yüksek mevkiler tutuyorlardı. Hayatı çok sade idi. Para işlerinde akrabasının, dostlarının yardımına karşı büyük bir ilgisizlik gösteriyordu. Hayatı neşeli ve sevinçli bir mizaçla karşılıyordu. *Etika*'da şöyle diyor: "Melankoliyi kovacak yerde, neden açlığı, susuzluğu gidermeye çalışmalı? Hiçbir Tanrı, genel olarak hiçbir varlık, ben şu sanıdayım ki, eğer hasetçi değilse benim ne güçsüzlüğümden, ne de mutsuzluğumdan haz duyar, ya da göz yaşları, hıçkırıklar ve korkunun benim için iyi olacağını düşünür; tersine, duyduğumuz sevinç ne kadar büyükse, yükseldiğimiz yetkinlik hali o kadar büyüktür, yani tanrısal tabiata o kadar karışırız. Bunun için bilge kişi yiyerek ve içerek kendi bedenini besleyecek ve kuvvetlendirecektir; nitekim kokuları, çiçekleri, musikiyi, zevkle yapılmış elbiseleri, beden egzersizlerini ve gösterileri sevecektir." Mistik mizacına rağmen, Spinoza bir zahit değildi. Felsefesinde olduğu gibi hayatında da tek bir fikir halinde kalıba dökülmek eğilimi, çeşitli gerçek duyusu ile atbaşı gidiyordu ki onun iç kanunu kendi anlayışına göre, bu düşünce ile ifade edilmişti. Hayatının ve felsefesinin karakterini belirtirken, onda müspet olarak çarpışan türlü akımlar, devamlı olarak göz önünde bulundurulmadığı zaman yanlışlığa

düşülmüş olur. Her ne kadar bütün bu eğilimleri doyuracak, onları karşılıklı uzlaştıracak büyülü sözü sanıldığı gibi bulamamışsa da!

Spinoza'nın yayımladığı ilk eser Descartes felsefesine dair bir açıklamadır ki (1663) henüz kendi felsefesini öğretmek istemediği bir genç, Albert de Brugh için yazılmıştı. *Cartésianisme*'i bu suretle kendi doktrinine giriş gibi görmesi dikkate değer. O sırada biteviye düzeltmekle uğraştığı *Etika* üzerinde çalışıyordu, bu eseri başkalarına çok ihtiyatlı olarak gösteriyordu, kitabın el yazmasını yabancılara göstermeleri için çıraklarına izin vermeden önce, onların karakteri ve durumlarına dair bilgi topluyordu. Nitekim *Etika*'yı Leibniz'e gösterme iznini dostu Tschirnhausen'e vermedi; anca Leibniz'le uzun şahsi münasebetlerinden sonra, kapital eserini kendisi ona gösterdi.

Tönnies'in varsayışına göre *Etika*'nın ilk iki kitabı bağımsız bir bölüm teşkil ediyordu; Hobbes'un tesirini belli eden ve *politique*'de de bu tesiri devam ettiren, üçüncü kitabın gerçekçi psikolojisi sonradan meydana getirilmişe benziyor. İkinci ve üçüncü kitaplar arasında birçok şekil çelişiklikleri bu suretle anlaşılacaktır. "Küçük Kitap"la karşılaştırılınca, *Etika* bir ilerleme gösterir. Spinoza artık ruhun maddeyle nispetlerini bir nedensellik nispeti gibi düşünmüyor, fakat bir özdeşlik nispeti gibi düşünüyor. Spinoza kapital eserini birçok vesilelerle bastırmaya kalktı, fakat sırf yayımlanacağı haberin doğurduğu büyük heyecanı görerek bundan vazgeçti. *Traité théologico-politique*'in (1670) yayımlanmasından beri, asıl sistemi henüz tanınmamış olmasına rağmen, o fena karşılanmıştı. Kitap din hürriyetini bir insan hakkı olarak savunuyordu; özel olarak kişilik farklarının ister istemez inanç farklarına sebep olacağını gösteriyordu. Bundan başka, kutsal kitapların ve hele Eski Ahid'in[11] sırf tarihi incelenmesini ve yazarların psikolojik ayırt edici vasfını içine alıyordu. İnsanların ruhlarını boyun eğmeye ve ahlaklılığa götürdüğü için, amacı pratik olan bir dini, sırf teorik amacı olan bilimden açıkça ayırıyordu ve bu fark üzerine dayanarak bilimde tam ve bütün hürlüğü arıyordu. En sonra kitabını mucizelere inanmaya karşı bir polemikle bitiriyordu: tabiat kanunları Tanrının özünün kanunlarıdır. Geleceğin bunca düşüncesini içine alan bu eser, dinsizliğin özeti gibi görülürdü. Bu vesileyle Spinoza'nın yaptığı tecrübeler onu yalnız *Etika*'yı yayımlamaktan vazgeçmeye değil,

11) Tevrat, Eski Ahid'in yalnız bir kısmıdır. Höffding bunun sonraki tarihte yazıldığını şaret ediyor.

aynı zamanda Heidelberg'de teklif edilen bir profesörlüğü de reddetmeye götürdü. Yapılan bütün vaatlere rağmen, yeteri kadar öğretim hürriyeti olamayacağından korkuyordu. Uzun yıllardır sıhhatini bozan, soydan gelme bir göğüs hastalığı ölümüne sebep oldu (21 Şubat 1677). Hayatında olduğu gibi ölümünde de, sadık hakikatli dostu olan Colerus'un titiz bir incelemeden sonra reddettiği vahşi gürültüler etrafa yayılmıştı; Colerus kendisi de gerçekten bir hür düşüncelinin bu kadar güzel bir hayat sürebilmesine ve bu kadar rahat ölebilmesine şaşmıştı; Spinoza'nın berberinin cenaze alayı için yazdığı bir notta kendi müşterisine, "Mutlu Spinoza!" demesini yersiz ve dedikoduyu gerektirir buluyordu.

Spinoza'nın kişiliğinin gelişmesinde, biz onun sisteminin türlü unsurlarının türlü yanlardan meydana çıktığını görüyoruz. Bizim işimiz kesin şeklini almış olan sistemin çözümlenmesi yardımıyla, bu unsurları onun nasıl birleştirdiğini ve bu birleştirmede ne kadar başarı gösterdiğini incelemektir.

HÖFFDING

*

* *

Burada Harald Höffding'in Spinoza sistemi üzerine yaptığı otuz beş sayfalık analizi nakledecek veya kısaltacak değiliz. Bunun için Türkçe'ye çevrilmiş olan eserlerden Weber'in *Tarih Felsefesi* ile (çeviren Prof. Vehbi Eralp), Vorlender'in *Tarih Felsefesi*'ni (birinci cildi çeviren M. İzzet, ikinci cildi çeviren Orhan Sadettin), Abbé Barbe'ın küçük *Tarih-i Felsefe*'sini (çeviren Bahur İsrail), Boirac'ın *Tarih-i Felsefe*'sini (çeviren M. Emin ve Baha Tevfik) hatırlatmalıyız. Daha etraflı bilgi için Brunschvicg'in Spinoza'ya dair büyük incelemesini, G. Friedmann'ın *Leibniz et Spinoza* adlı tetkikini tavsiye ederiz. Bibliyografi için daha çok bilgi çevirinin sonuna Apphun'un kattığı Notlar da vardır.

ETİKA ÜZERİNE[12]

Rijnsburg'da oturduğu sırada, 1661 yılından başlayarak, Spinoza geometricilerin metoduna göre Tanrı hakkındaki doktrinini açıklamaya

12) Apphun'un önsözünden.

girişti. Oldenburg'a yazdığı mektubun bir parçası bunun doğruluğunu gösteriyor ve *Kısa Kitap*'ın (*Cours Traité*) birinci ek bölümü ki, aşağı yukarı aynı zamanda yazılmıştır, bu cinsten ilk denemeleri hakkında hüküm vermemize imkân bırakıyor.

Bu açıklayış yolu, hatırlayalım ki, *Descartes Felsefesinin İlkeleri* adlı kitabındaki açıklayış yolunun aynıdır ve Descartes'ın kendisi de *İkinci İtirazlara Cevaplar*'ında bunu kullanmıştı.

Zihin Reformuna Dair Kitap'ın ve asıl *Etika*'nın bütün dikkatli okuyucularına pek açık görünen sebeplerden dolayı, geometrik yani sentetik düzen düşüncesi tam yetkinliğine eriştikten sonra, Spinoza tarafından doğru ve zorunlu düzen diye görülmekten geri kalamazdı. İşin doğrusu, o bu suretle birçok yanlış anlamalara sebep oldu.

Hazırlıksız olarak *Etika*'nın ilk sayfasını açan ve hakiki anlamını kavramadığı cevher, sıfat, tavır tanımları, sonra aksiyomlar karşısında bulunan okuyucu, kendisinin gerçekten çok uzak olduğuna hükmeder. Okuduğu kelimeler zihninde hiçbir hayal ve hemen hiçbir düşünce uyandırmaz; onlardan sonra gelen kanıtlamalar, reddedilebileceklerine inanmadan, ona hiç tesir etmez: Spinoza Tanrıyı ve varoluşu, Tanrının varlığı mantıkça zorunlu olacak ve başka türlüsü de imkânsız olacak surette, önceden tanımlamamış mıdır? Soyut kavramlar üzerinde böyle akıl yürütmelerle, bizim için gerçekten önemli olan şeyler göz önüne alınacak ve zihnin tasaları doyurulacak mıdır? Bu davranış anlamsız gibi görünüyor; birçokları daha ilk sayfalarda yılıyor ve kitabı kapıyorlar. Filozof ve felsefe hakkında yanlış anlayışları görünüşte mütevazı olan şöyle bir sözle ifade edilebilir: "Ondan hiçbir şey anlamıyorum, fazla kuru; gerçi soyut spekülasyonlara bayılırım, ama kendimi bu işe verecek yatkınlığım yok." Kitabı okumaya devam eden ve bitirenler bile, yazara tam hakkını verirlerse, çoğu kere onun deneye ayırdığı büyük payı göremezler ve kitaptaki gürültücü ve bencil olmayan, geniş, derin ve rahat hayat şiddetinin harikasını ancak uzun bir incelemeden sonra duyabilirler[13].

Spinoza'nın maksadını belirten ve en yakın fikirlerini habersiz okuyucunun soyut diye hükmettiği kavramları derin tahlili ile haklı gösteren bir girişle işe başlanması, aksiyomlar hakkında mesela, "Doğru bir fikir,

13) Burada zekâ yetmez. Renan'a göre Spinoza hayat fikrine ve gerçek duygusuna yabancı bir idealisttir. (1877'de La Haye'dan verilen nutuktan.)

bu fikrin objesi ile uyuşmalıdır", gibi bir aksiyom (VI'ncı) hakkında peşinden açıklama, her türlü yorumlama yanlışlığına engel olmadan, *Etika*'nın okunmasını itiraz götürmez bir derecede kolaylaştırır ve Spinoza'nın tesirini daha geniş bir çevreye yayardı.

İşe yarayacağına tamamen inanmakla birlikte, bu girişin ve bu açıklamanın yazarınca *Etika*'ya eklenmemiş olmasından dolayı eseflenmek gerekip gerekmediğinden şüpheliyim. *Zihin Reformuna Dair Kitap* ve *Mektuplar*, zannederim, Spinoza'nın düşüncesi için istenen aydınlığı hakikaten meraklı kimselere vermektedir ve şüphe yok ki o, eserini, zahmetlerine acıyan kimseler için yazmamıştır. *Etika*'nın son satırları, birkaç kelimeyi değiştirerek, okuyucuyu aydınlatmaya yarayabilir. "Hakiki memnunluğa götürdüğünü gösterdiğim yol son derece çetin görünüyorsa da yine oraya girilebilir. Ve şüphesiz çok nadir bulunduğu içindir ki çok çetin olması gerekir. Eğer kurtuluş elimizde olsaydı ve ona zahmetsizce ulaşılabilseydi, onun hemen herkesçe ihmal edilmesi nasıl mümkün olurdu? Fakat güzel olan her şey, nadir olduğu kadar da güçtür."

Rinsburgh'da oturduğu sırada *Etika*'nın ilk bölümünü ilk şekli ile yazdı ve bazı dostlarına bildirdi. Bu konuda Spinoza'dan manevi gıdasını alan ve *Küçük kitap* kendisi için yazılmış bulunan Simon de Vries'ın tanıklığına sahip bulunuyoruz. Üstadın çırakları doktrinini birlikte incelemek için toparlanıyorlardı. Onlardan biri Rinsburgh'dan gönderilen metni okuyor ve elinden geldiği kadar şerh ediyordu; sıkıntılı noktalar birlikte inceleniyordu ve fazla bir zorluk karşısında kalırlarsa not alıyorlar, yazardan yazı ile açıklama istiyorlardı. Böylece, bu bilgiler arasından çıkardığımız mektupta, Simon de Vries üçüncü tanımı şaşırtıcı diye gösteriyor ve Spinoza'dan 8'inci önermenin üçüncü *scolie*'sini açıklamasını diliyor. Adı geçen metin kesin yazılışta 10'uncu önermenin *scolie*'sine aittir ve bu suretle Spinoza'nın sonradan gerekli gördüğü düzeltmeler hakkında bir fikir ediniyoruz.

Spinoza'nın 13 Mart 1665'te Guillaume de Blyenbergh'e yazdığı mektupta *Etika*'dan şöyle söz edilmektedir:

"Doğru adam deyince, diyor yazar, herkesin asıl kendisine ait olan şeye sahip olmasını devamlı surette isteyen kimseyi anlıyoruz ve henüz basılmamış olan *Etika* adlı kitabımda bu arzunun köklerinin, zorunlu olarak gerek kendilerinde, gerek Tanrıdan çıkarılmış açık bilgide olduğunu kanıtlıyorum." Eserin yazılışı, görülüyor ki, bu tarihte çok ilerlemiştir,

zira onun işaret ettiği teori dördüncü bölümün 36 ve 37'nci önermelerinde açıklanmış bulunmaktadır.

Bununla birlikte, şu noktayı belirtmek gerekir ki, kitabın düzenlenmesi bizim bildiğimizden farklıdır; aynı 1665 yılının Haziran ayında yazılmış başka bir mektubun gösterdiği gibi, dördüncü bölüm üçüncü bölümle birleşmiştir. Spinoza bunu şu şekilde ifade ediyor: "Felsefemizin üçüncü bölümüne ait bahislerden gerek çevireni olmak isterseniz size, gerekse dostum de Vries'e yakında bir parça göndereceğim. Bu çalışmayı bitirmeden önce, hiçbir şey bildirmemeye karar verdiğim halde, düşündüğümden fazla zaman alacağı için, sizi bekletmek istemiyorum ve aşağı yukarı ilk 80 önermeyi size gönderiyorum."

Etika'nın üçüncü bölümü içinde şimdiki haliyle 59 önerme bulunuyor. Blyenbergh'e yazdığı mektupta bulunan işaretle adı geçen bu parçayı birbirine yaklaştırınca dördüncü bölümün, şüphesiz, insanların birbirleriyle münasebetlerine ve sistemin kuruluşuna dair düşüncesi için Spinoza'ca verilen açıklamalar dolayısıyla, 1665'den sonra üçüncü bölümden ayrılmış olması gerekir. Böylece, ikinci bölümün sonuna doğru Spinoza, yalnızca dördüncü bölümde olanın ondan sonraki bölümde açıklanması gerektiğini haber veriyor. Bu parçanın değiştirilmesi gerekiyordu ve bunu yapmamıştır.

Başka bir notta –*Tractatus theologico-politicus*'un notunda– daha etraflı tafsilatı olan sebeplerle, Spinoza'yı *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'nin yayımlanmasından beri (1663) aşağı yukarı yalnız başına uğraştırmış olan ve acele bitirilmesi gerektiğine kani olduğu çalışma, yukarıda bir parçasını naklettiğimiz mektuptan biraz sonra terk edildi.

Etika'yı bitirecek yerde *Traité théologico-politique*'i yazdı ve yayımladı. O her ne kadar aynı insan olarak kalmışsa da, hal ve şartlar değişmişti: Spinoza kuvvetin kötüye kullanılmasına karşı, zamanında hürriyet için yapılan mücadeleye ilgisiz kalamazdı ve Hollanda'da Calvin'ci kiliselerin toleranssızlığı yazılarında devletin laikliği ilkesini savunan kimselerle, dostu Louis Meyer, Lambert van Velthuysen, Pierre ve Jean de la Court, Jean de Witt, büyük *pensionnaire*'in yeğeni ile çabalarını birleştirmek için kuvvetli sebepler ortaya koyuyordu. 1663'ten beri Spinoza, kaydetmek gerekir ki, en çok La Haye yakınlarındaki Voorburg'da oturuyordu. Amsterdam'daki dostlarıyla ilişkileri kesilmeden ve karakterini değiştirmeden, siyasi mücadelelere karışmış başka türlü kimselerle, hatta büyük

pensionnaire'le tanışmıştı ve çok iyi anlaşılabilir ki, filozof olarak ve zamanında herkesten çok İncil'i bilen insan olarak, onda *orangiste*'lerin ve aşırı Calvin'cilerin entrikaları yüzünden kuvvetle tehdit edilmiş olan cumhuriyetçi davayı kendine göre savunmak arzusu vardı.

Tractatus theologico-politicus 1670'de çıktı ve şüphesiz Spinoza hemen derhal, önemli düzeltmelerin yapılması gereken *Etika*'nın yazılmasına koyuldu. *Passion*'ların teorik incelenmesi yalnız başına üçüncü bölümü doldurdu; Spinoza'nın asıl ahlakı, yani rasyonel bilginin hayatın gidişine tatbiki, dördüncü bölümün içindekileri teşkil etti ve şüphesiz Spinozacı faydacılık denebilecek olan siyasal ve toplumsal sonuçları yazarca *Tractatus*'un yazılmasından önce olduğundan daha açık olarak fark edildi ve açıklandı; Kitapta, şüphesiz, bu aralıkta okumuş olduğu yeni kitaplardan, özel olarak Hobbes'dan ve onun üzerindeki düşüncesinden faydalandı. En sonra beşinci bölüm, yani hürlük etkisi ile insanın her türlü dış gerektirilmesinden kurtulmasını ve ona kurtuluş vermesini, yani insanın kendi nefsine ve Tanrıya karşı zihni sevgide sevinç bulmasını mümkün kılan araçlara ait açıklama yazıldı veya hiç değilse yeniden yazıldı.

Biz 1674'ün sonlarında ve 1675'te, Spinoza'nın mektuplarından, *Etika*'nın yeni yazılışının bitmiş olduğunu ve orijinal elyazması kopyalarının yalnız ilk çıraklarının değil, onunla yeniden münasebet kuran Tschirnhausen ve Schüller gibi gençlerin de elinde bulunduğunu görüyoruz. *Tractatus*'a karşı yapılan şiddetli hücumlar, Hollanda'nın bütün senyör meclislerince verilen mahkûmluk kararlarına, aynı yazarın yeni ve daha tehlikeli bir eserinin yayımlanmasını yasak etmek için alınan tedbirlere rağmen, Spinoza 1675 yılı 22 Haziranı'nda Oldenburg'un ona yazdığı mektubun bir cümlesinin gösterdiği gibi, *Etika*'yı çıkarmaya karar vermişti: "5 Temmuz tarihli cevabınızdan kitabınızı beş bölüm halinde yayımlamaya karar verdiğinizi anladığım için..." Bu mektuba Spinoza bir süre sonra cevap verdi: "Mektubunuz benim tam size bahsettiğim kitabı yayımlamak üzere Amsterdam'a hareketim anında elime geçti. Bununla uğraştığım sırada, benim Tanrı üzerine bir eserimin basımevinde olduğu ve benim de kitapta Tanrının var olmadığını göstermeye çalıştığım gürültüsü her tarafa yayıldı ve bu gürültü pek çok kimsece kolaylıkla kabul edildi. Bazı ilahiyatçılar, belki de ilk yazarlar olan aynı kimseler, prense ve yargıçlara beni şikayet için bu fırsattan faydalandılar; bundan başka, bana hoş görünmeye çalışan budala Descartes'çılar, şüphe altında kal-

mamak için, her yerde benim kanılarım ve yazılarım üzerine ellerinden gelen bütün kötü şeyleri söylemekten geri kalmadılar. İnanılmaya değer kimselerden aynı zamanda ilahiyatçıların bana karşı çevirdikleri manevraları haber alınca, durum daha açıklaşıncaya kadar hazırladığım yayınları durdurmaya karar verdim. fakat her gün durum daha karışıyor ve ne yapacağımı bilemiyorum."

Sözün kısası, eser 1677'de 21 Şubat'ta Spinoza'nın ölümüne kadar basılmadan kaldı. Hastalık yüzünden zayıflamış, kalabalık bir partinin hücumlarına uğramıştı. Fakat 1672 devrimiyle tam kudretli olmuş olan Spinoza sağlığında *Etika*'nın yayımlanmasından vazgeçmeyi tercih etti. Önceden zaten başka çalışmalara, hele *Traité politique*'e girişmiş olan bu bilge kişinin, hayatının son yılındaki sükûndan faydalanması mümkün olmuştu. Adı etrafında yapılan gürültüyü artırmak arzusu onun saf ruhunda şüphesiz yer bulamazdı. Ölümünden sonra elyazmalarının dostu ve naşiri Jean Rieuwertsz'in eline verilmesi için tedbir almakla yetindi.

Spinoza'nın dostlarının bu elyazmalarını satmayı düşündüklerini, hatta ilgilenenlerin bu iş için Leibniz ile temasa girdiğini görünce insan biraz rahatsız oluyor. Pek yerinde olmayan bir şiddetle bu satış tasarısına dair hüküm vermemek için, şunu belirtmek gerekir ki, bu elyazmalarının, hele *Etika*'nın birçok kopyaları alınmıştı. Orijinalinin elden çıkması yayıma engel olmadı da, aksine onu kolaylaştırdı. Zira Spinoza son derece fakir düşmüştü. Tabii varisleri onun mirasını kabulden çekinmişlerdi ve onun bıraktığı pek az eşyanın satışıyla gömülme masrafının ödenemeyeceğinden bir an korkulmuştu; elyazmalarının satışından elde edilen para belki de ölümünden sonraki eserlerin (*Œuvres posthumes*) basılmasını sağlayacaktı; en sonra, Spinoza'nın bıraktığı kâğıtların önemi hakkında herkesten çok hüküm verebilecek olan Leibniz'in onları titizlikle korumuş ve nihayet sonraki kuşakların buldukları bir kütüphanede saklamış olması ihtimaline inanılabilir.

Her ne olursa olsun, satış projesine devam edilmedi ve gereken parayı bulan cömert bir adsız Amsterdamlının sayesinde *Œuvres posthumes*'ün basılması 1677 yılının Kasım ayında mümkün oldu. Hemen aynı zamanda Glazemaker yardımıyla Hollanda dilinde bir çevirisi çıktı ki, bu çeviriye Spinoza'nın yeni editörleri ve çeviricileri faydalı bir şekilde başvurmuşlardır. Glazemaker'in bu ilk çevirisi basılmış metne değil, ondan biraz farklı olan bir el yazmaya göre yapılmıştır.

ETİKA hakkında bir nottan çıkarılmış parça

Bu büyük eseri birkaç satırda özetleme iddiasından uzağız. Bununla birlikte, belirli noktalarını işaret için göstermemiz gerekir ki, Spinoza'nın açıklamasında tuttuğu sıraya rağmen, hakiki başlangıç noktası Descartes'tan ya da başka bir yazardan çıkarılmış bir cevher teorisi veya fikri değildir. Giriş bölümünde söylemeye çalıştığımız gibi, o aslında bir çeşit hayat tecrübesine dayanıyor: O kendi duygulanışlarının şuuruna sahiptir; nitekim, bir Bedeni olduğunu ve Beden hayatının hangi şartlarda sürüp gittiğini gözlem ile bilir (bölüm II'nin 13'üncü önermesi ardından gelen postulatlara bkz.). Fakat bu bir çeşit bilgi ise de, son derece eksik ve kederli bir bilgidir, kederlidir, çünkü eksiktir; şuur edinmek, gerçi insan için ıstırap çekmek değilse de, hiç değilse edilgin olmak (*pâtir*), zor altında bulunmak, güdülmek, çoğu kere yük altında kalmaktır. Filozofun elinde, kurtulmak için nasıl bir araç vardır? Onun işi, hayatını terkip eden ilineklerden (arazlardan), asıl kendi varlığını meydana getirmektir: Bu bir matematikçinin inşa etmeyi bildiği şekle ve bu şeklin özelikleri üzerindeki fikrine benzetilebilecek bir fikirdir. O zaman edilgi ardından etki, dışsal ve basınçlı zorunluluğun ardından iradesine uygun olup Akıl halini alan bir zorunluk gelecektir. Ancak bu amaca ulaşmak için evrenle bağlılığına göre savunduğu bir bilgi ona mutlaka gerekecektir; buradan, önce bu evreni cevherindeki birlik ve tavırlarındaki çokluk içinde kavramak zorunluluğu çıkar. *Etika*, bir kelime ile, bizi şuurdan kendi kendimizin bilgisine, Tanrı bilgisini de kuşatan bilgiye yükseltir, bunun için sentetik bir açıklamada önce Tanrıdan söz etmelidir.

Metne ve Çeviriye Dair Bildiri
Birinci Baskı

Çevirime *Etika*'nın Latince metnini de katarak, Spinoza felsefesini biraz yakından incelemek için bu kitabı kullananlara daha elverişli olacağını düşünüyorum.[14] Bu katmayı, söylemeliyim ki, bana bilgin meslektaşım Léon Brunschvicg tavsiye etti ve bu suretle çalışmama hayırlı bir ilgi

14) Fransızca çevirinin karşısında Latince metin de birlikte basılmıştır.

kazandırmış olduğu için ona teşekkür etmeliyim. Nitekim yayımlamanın ilk planında bulunmayan bu şekliyle *Etika*'yı çıkarmayı kabul eden editörlerime de teşekkür ederim. Bu kitapta bulunan metin, birkaç pasajı bir yana, Spinoza'nın bütün eserlerini yayımlayan van Vloten ve Land'ın kendi baskılarındaki metinden alınmıştır. (Benedicti de Spinoza *Opera quotquot reperta sunt*, 2 vol. La Haye, 1882-1883; 2 me édit, 3 vol., 1895). Bununla birlikte görülecektir ki, *Etika* 1905'te yalnız olarak yeniden basıldığı için ben tabiatıyla, eskilerinden daha doğru olan, hele 1895 metninden daha doğru olan bu nüshayı kullandım. Yalnız 1905 metninde hafif bazı değişiklikler yaptım ve bunları bir yıldız (*) işaretiyle gösterdim. Bu düzeltmeleri yapmak için Léopold'un 1902 La Haye baskısını, de Stern ve Baentsch'in Almanca çevirilerini kullandım.

APPUHN

İkinci Baskının Önsözü

Spinoza'nın Milli Eğitim Bakanlığı klasikleri arasında çıkan çevirisi, ikinci defa olarak 18 yıl sonra çıkıyor. Bu ikinci çeviride doğrudan doğruya Charles Appuhn'un Latince orijinali ile birlikte yayımlamış olduğu Fransızca çevirisine dayandık. Fransızca'da ikiye bölünmüş olan eseri aslında olduğu gibi tek bir cilt haline koyduk ve Appuhn'un iki cilde böldüğü notları bu tek cildin sonunda bir araya getirdik.

Bu çeviride dilin daha arınmış ve terimlerin daha Türkçe olmasına çalıştık. Birinci çeviride kullandığımız geometriye ait "corollaire" gibi kelimelerin Türkçe karşılığını koyduk. Bu böyle olmakla birlikte, bütün terimlerde öz Türkçe'ye gidemedik. Böyle bir zorlamanın zaten kuru ve sıkıntılı olan eserin anlaşılmasını güçleştireceğinden korktuk. Bazı yerler Türkçe'nin tabii deyişlerine tam uygun değilse de metinden uzaklaşmamak için, bunları değiştirmedik. Doğrudan doğruya Latince'den Türkçe'ye bir filolog tarafından çevirisi yapıldığı zaman, Batı dillerindeki çeviri farklarıyla karşılaştırılmak üzere, Türkçe'ye tam uygun şekle yaklaşılabilir sanısındayız.

H. Z. ÜLKEN

1
Tanrı Hakkında

Tanım I

Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (*causam sui*) diyorum.

Tanım II

Sınırlı olan, yani kendisiyle aynı tabiatta başka bir şeyle sınırlanabilen bir şeye kendi cinsinde sonlu diyorum. Diyelim, cisim kendi cinsinde sınırlıdır, çünkü biz herhangi cismi tasarlasak, tasarladığımızdan daha büyük bir cismi tasarlayabiliriz ve bu daha büyük cisim birinci cisimle aynı tabiatta olduğu için, cismin kendi cinsinde sonlu olduğunu söylemek doğrudur. Nitekim bir düşünce başka bir düşünce ile sınırlandırılmıştır. Fakat cisim düşünce ile ve düşünce de cisimle sınırlandırılmamıştır.

Tanım III

Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher[1] diyorum.

1) Cevher'in Türkçe'si töz'dür, fakat Spinoza'nın klasik felsefe dili için burada cevher, sıfat kelimelerini kullandık.

Tanım IV

Cevherde, onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız[2] şeye sıfat (ya da yüklem) diyorum[3].

Tanım V

Cevherin duygulanışına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde var olan (*in alio*) ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye tavır diyorum.

Tanım VI

Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum.

Açıklama

Mutlak olarak sonsuz diyorum, yoksa kendi cinsinde sonsuz demiyorum. Zira yalnızca kendi cinsinde sonsuz olan bir yerde sonsuz sıfatları (yüklemleri) olumsuzlayabiliriz; fakat mutlak olarak sonsuz olan için ise bir özü ifade eden ve hiçbir olumsuzluğu kuşatmayan her şey onun özüne aittir.

Tanım VII

Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum.

Kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şeye zorlama (cebrî) diyorum.

Tanım VIII

Başsız ve sonsuz (*Éternel*) olan şeyin yalnızca tanımının zorunlu bir sonucu diye tasarlanması bakımından, varlığa başsız ve sonsuzluk (*Éternité*) diyorum.[4]

2) İdrak ettiğimiz.

3) *Attribut* kelimesi mantıkta yüklem, metafizikte sıfat diye karşılanıyor, ancak burada Spinoza ikisini de ifade ediyor.

4) *Eternel* karşılığı her ne kadar başsız ve sonsuz demekte isek de Spinoza bunun yanında "sonsuz" da dediği için her yerde kullanamadık.

Açıklama

Gerçekten böyle bir varlık, ezeli hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır ve bu sebepten, süre veya zaman ile açıklanamaz, hatta süre başı ve sonu olmayan şey diye tasarlanmış olsa bile.

Aksiyom I

Var olan her şey ya kendisinde, ya da başka bir şeyde (*vel in se vel in alio*) vardır.

Aksiyom II

Başka bir şey aracılığı ile tasarlanmayan şeyin (*per aliud*) kendisinde tasarlanması gerekir (*per se*).

Aksiyom III

Verilmiş diye varsayılan gerekli bir nedenden zorunlu olarak bir eser çıkar ve tersine, hiçbir neden verilmiş değilse oradan hiçbir eser çıkmaz.

Aksiyom IV

Eser için olan bilgi, neden için olan bilgiye bağlıdır ve zorunlu olarak onun varlığını kuşatır.

Aksiyom V

Aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka deyişle, birinin fikri veya kavramı ötekinin fikri veya kavramını kuşatamaz.

Aksiyom VI

Her doğru fikrin kendi objesine uygun olması gerekir (*suo ideato*).

Aksiyom VII

Bir şey eğer var-değil diye tasarlanabiliyorsa, bu şeyin özünün varlığı kuşatmadığından emin olunabilir.

Önerme I

Cevher tabiatça, kendi duygulanışlarından önce gelir.

Kanıtlama

Cevherin kendi başına var olan şey olduğu ve kendi kendisiyle tasarlandığı söylendi (tanım 3): Cevherin tavır ya da duygulanışlarının kendi başlarına değil, başkasında (*in alio*), yani cevherde bulundukları da söylendi (tanım 5), buradan şu sonuç çıkar ki, cevher tabiat bakımından ancak kendisiyle duran (kaim olan) duygulanışlarından önce gelir.

Önerme II

Farklı sıfatları olan iki cevher arasında ortak hiçbir şey yoktur.

Kanıtlama

Cevherin kendisinde var olan ve kendi kendisi ile tasarlanan şey olduğu, yani var olabilen herhangi bir şeye ait başka hiçbir fikrin yardımı olmadan fikir edindiğimiz şey bulunduğu söylendi (tanım 3); buradan şu sonuç çıkar ki, farklı sıfatları olan iki cevherden her biri kendi başına var olur ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilir. Halbuki, kendi başına var olan ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilen şeyin yine kendi başına var olan ve ancak kendi kendisiyle tasarlanabilen başka bir şeyle aralarında hiçbir ortaklık yoktur. Zira aralarında ortak ne olabilirdi? Bunlar sıfatlar olamaz, çünkü tersine olarak ne olabilirdi? Bunlar sıfatlar olamaz, çünkü tersine olarak onlar türlü sıfatlara sahip gibi (*diversa attributa habentes*) varsayılmışlardır; bu, öz de olamaz, çünkü öz sıfatlar üzerine kurulmuştur ve sıfatlar her iki cevherde türlü türlü olunca, zorunlu olarak onlardan her birinin özünün farklı olması gerekir. Eğer onlardan her birinin özü farklı ise, aralarında hiçbir ortaklık olmadığını söylemek doğru olur; en sonra aralarında ortak olan şey tavırlar veya duygulanışlar da değildir, çünkü cevherin tavırları ya da duygulanışları ancak cevherle kaimdirler (tanım 5) ve yalnız onunla tasarlanabilecekleri için, öz bakımından farklı olan iki cevherde aynı tavırlar ya da duygulanışlar olamaz ve tasarlanamaz. Öyle ise, farklı sıfatları olan iki cevherin aralarında hiçbir ortaklık olmadığı doğrudur.

Önerme III

İki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olamaz.

Kanıtlama

Söylendiği gibi (Aksiyom 4) eser için olan bilgi neden için olan bilgiye bağlı ise ve onu zorunlu olarak kuşatıyorsa; yine söylendiği gibi (Aksiyom 5) aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeyler birbirleriyle tasarlanamazlarsa, bundan şu sonuç çıkar ki, aralarında hiçbir ortaklık olmayan iki şeyden biri ötekinin nedeni olarak tasarlanamaz. Çünkü eğer o ötekinin nedeni olarak tasarlanabilmiş olsaydı, bu gerek onların sıfatlarıyla, gerek tavırları ya da duygulanışlarıyla aralarındaki bir ilgi yüzünden olacaktı; halbuki birinin tavır ve sıfatlarıyla ötekinin tavır ve sıfatları arasında hiçbir ilgi yoktur, çünkü hiçbir ortaklıkları yoktur. Buradan şu sonuç çıkar ki, biri ötekiyle tasarlanamaz; başka bir yönden, eğer birinin ötekiyle tasarlanamaması doğru ise ve bununla birlikte eser için olan bilgi neden için olan bilgiye bağlı ise, meydandadır ki aralarında hiçbir ortaklık olmayan ve biri ötekiyle tasarlanamayan iki şeyden biri ötekinin nedeni olamaz, çünkü eğer olsaydı birinin ötekiyle tasarlanması gerekirdi, bu ise yoktur ve olamaz.

Önerme IV

İki ya da birçok seçik şey, birbirlerinden ya cevherlerin sıfatlarının farklılığından ya da cevherlerin tavırları ve duygulanışlarının farklılığından dolayı seçiktirler.

Kanıtlama

Var olan her şey ya kendisinde (*en soi*) vardır, ya başkasında vardır (aksiyom). Yani (tanım 3 ve 5) zihin dışında cevherler ve duygulanışlardan başka hiçbir şey yoktur; öyle ise, zihin dışında birçok şeylerin birbirlerinden seçik olmalarını sağlayan cevherlerden başka bir şey yoktur, ya da (tanım 4) aynı anlama gelmek üzere, onların sıfatları ve duygulanışlarından başka bir şey yoktur.

Önerme V

Âlemde aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok cevher olamaz.

Kanıtlama

Birçok seçik cevher olmuş olsaydı, ister istemez onların birbirlerinden ya sıfatlarının farklılığı ile ya tavırları ya da duygulanışlarının farklılığı ile

seçik olmaları gerekecekti (önerme 4). Halbuki eğer onların yalnız sıfatlarının farklılığı ile seçik olacakları söylenirse, bundan anlaşılır ki onların aynı tabiatı ve aynı sıfatı olmayacaktır; ki beşinci önermenin de söylediği budur. Eğer onlar duygulanışlarının farklılığı yüzünden birbirlerinden seçik iseler, bir cevher (önerme 1) tabiatça duygulanışlarından önce geldiği için, yani (tanım 3 ve aksiyom 6), hakikatte, o başkasından seçik diye tasarlanamayacaktır, başka deyişle orada birçok cevher değil yalnız bir cevher olacaktır.

Önerme VI

Bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez.

Kanıtlama

Beşinci önermeye göre, tabiatta aynı sıfatı olan iki cevher olamaz, yani, ikinci önermeye göre farklı sıfatları olan iki cevherin arasında hiçbir ortaklık yoktur. Üçüncü önermeye göre, iki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olamaz, başka deyişle biri öteki ile meydana getirilemez.

Önermenin sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, bir cevher başka bir cevher tarafından meydana getirilemez. Çünkü tabiatta cevherler ve duygulanışlardan başka hiçbir şey yoktur. Gerçekten, bir şey başka bir şeyin nedeni olabilmesi için, bu iki şeyin aralarında ortak bir şeyin olması gerekir (önerme 3). Halbuki iki şeyin aynı tabiatı ve sıfatları olmadıkça aralarında ortaklık yoktur.

Eğer onların aynı tabiatı ve aynı sıfatları varsa, artık birbirlerinden ayrı olmayacaklar ve bunun sonucu olarak onlar tek ve aynı şeyi teşkil edeceklerdir ve yine bunun sonucu olarak, biri öteki tarafından meydana getirilen iki cevher olmayacaklardır.

Başka kanıtlama

Bu önerme, çelişiğinin saçmalığıyla daha kolay kanıtlanır. Eser için var olan bilgi neden için var olan bilgiye bağlıdır ve bu onu zorunlu olarak gerektirir (tanım 3). Cevher, kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan, yani var olabilen herhangi bir şeye dair başka hiçbir fikrin yardımı olmadan hakkında fikrimiz olan şeydir.

Bundan şu sonuç çıkar ki, bir cevherin başka bir cevheri meydana getirebildiğini varsaymak çelişiktir, çünkü bu iki cevherden biri ötekinin eseri olunca ancak nedenin kavramı veya bilgisi aracılığı ile tasarlanabilecek ve bundan dolayı da asla cevher olmayacaktır.

Önerme VII

Var olmak bir cevherin tabiatı gereğidir.

Kanıtlama

Bir cevher başka bir şeyle meydana getirilemez (önceki önermenin önerme sonucu); öyle ise o kendi kendisinin nedeni olacaktır (tanım 1), yani, onun özü zorunlu olarak varlığı kuşatır, başka deyişle, var olmak onun tabiatındandır.

Önerme VIII

Her cevher zorunlu olarak sonsuzdur.

Kanıtlama

Beşinci önermeye göre aynı sıfatı ya da aynı tabiatı olan ancak tek bir cevher olabilir. Yedinci önermeye göre, cevherin tabiatı zorunlu olarak varlığı gerektirir, öyle ise tabiatı gereğince cevher ya sonlu bir şey olarak, ya sonsuz bir şey olarak vardır. Fakat bu sonlu bir şey olamaz; zira (tanım 2) kendisi de zorunlu olarak var olması gereken (önerme 7) aynı tabiatta başka bir cevherle sınırlandırılmış olmalıdır; o zaman aynı sıfatı olan iki cevher olacaktır ki, bu da beşinci önermeye göre saçmadır; öyle ise o sonsuz olarak vardır.

Scolie I

Sonlu bir varlığın, gerçekte, bir kısım olumsuzluğu ve sonsuz varlığın da mutlak olumluluğu olduğu için, bundan açıkça şu sonuç çıkar ki, yedinci önerme gereğince, cevherin tabiatı varlığı gerektirir ve cevher zorunlu olarak sonsuzdur; zira özden var olan bir şeyin varoluşunu olumsuzlayacak hiçbir şey bulunamaz.

Scolie II

Hiç şüphe etmem ki şeyler üzerinde bütün bulanık olarak hüküm yürütenlerle onları ilk nedenleriyle tanımaya alışmamış olanlar için, varolu-

şun, cevherin tabiatının sonucu olduğunu söylemekten başka bir şey olmayan yedinci önermenin kanıtlanmasını tasarlamak müşkül olacaktır. Bunun sebebi şudur ki, bu türlü kimseler cevherin değişiklikleriyle asıl cevherleri asla ayıramazlar ve zaten şeylerin nasıl meydana geldiğini bilmezler. Bundan dolayı, tabii şeylerin ilkesi diye gördüklerini cevherlerin ilkesi saydıkları olmuştur: vakaa, şeylerin hakiki nedenlerini bilmeyenler, her şeyi birbirine karıştırırlar; zekâlarının hiçbir itirazına uğramadan, ağaçları nasıl yapıyorlarsa konuşan insanları da öylece yapmaya kalkarlar; insanların hayat sıvısından (*liqueur séminale*) olduğu kadar, taştan da doğacağını ve herhangi bir şeklin aynı suretle herhangi başka bir şekle değişebileceğini kabul ederler.

Nitekim ayniyle, Tanrının tabiatını insan tabiatı ile karıştıranların hepsi, kolaylıkla Tanrıda sırf insan duygulanışlarını varsayarlar ve bu hele duygulanışların ruhumuzda nasıl meydana geldiğini bilmedikleri zaman olur. Fakat eğer insanlar cevherin tabiatına dikkat etselerdi, yalnızca yedinci önermenin gösterdiği gibi, cevherin tabiatı zorunlu olarak varlığı gerektirdiğinden şüphe etmemekle kalmazlar, aynı zamanda bu önerme hepsi için bir aksiyom teşkil eder ve en ortak kavramlar arasına konmuş olurdu: zira, cevher deyince, kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan şeyi anlayacaklardı ve değişiklik deyince de başka biriyle var olan (*quod in alio est*) ve ancak başka birini tasarlayarak tasarlanan şeyi anlayacaklardı. Bunun için, şimdi var olmayan değişikliklerin hakiki fikirlerine sahip olabiliriz; çünkü, fiilde, zihnimiz dışında var olmasalar bile (*actu*), özleri kendilerini tasarlamaya imkân veren başka bir şeyde ondan daha az dahil değildirler. Fakat cevherler hakikatte ancak zihnimiz dışında kendi kendilerine ve başka bir şeyi tasarlamaya ihtiyaç olmaksızın vardırlar. Eğer birisi cevhere dair açık ve seçik, yani doğru bir fikri olduğunu ve bununla birlikte bu cevherin var olduğundan şüphe ettiğini söylemiş olsa, bu tıpkı doğru bir fikri olduğunu, bununla birlikte onun yanlış olmadığını bilmediğini söylemek gibidir; ya da bir cevherin yaratılmış olduğunu, yani yanlış bir fikrin doğru olduğunu söylemektir ki bu da açıktan açığa saçmadır; öyle ise, cevherlerin varlığının, tıpkı özü gibi ezeli (başsız ve sonsuz) bir hakikat olduğunu olumlamak gerekir; bundan yeni bir tarzda şu sonuç çıkar ki, burada göstermek zahmetine değdiğini zannettiğim gibi, aynı tabiatta tek bir cevher vardır.

Bunu sıra ile yapmak için şunu tespit ediyorum ki: 1. Her şeyin hakiki tanımı, tanımlanan şeyin tabiatından başka bir şeyi kuşatmaz ve ifade etmez; hemen bundan sonra şu sonuç çıkar ki:

2. Hiçbir tanım belirli sayıda ferdi kuşatmaz ve ifade etmez, çünkü o tanımlanan şeyin tabiatından başka hiçbir şeyi ifade etmez. Diyelim ki, bir üçgenin tanımı ancak üçgenin basit tabiatını ifade eder, yoksa kesin sayıda üçgenleri ifade etmez.

3. Her ne olursa olsun, kendi varoluşunun bir nedeni bulunmayan şey var değildir.

4. En sonra, bu bir şeyin varoluşunun nedeni bu şeyin tabiatında ve tanımında vardır (yani var olmak onun tabiatına ait olmak üzere) veya bulunmalıdır veya bu neden bu şeyin dışında bulunmalıdır.

Bu tespit ettiklerimizden şu sonuç çıkar ki, eğer tabiatta belirli sayıda fertler varsa, zorunlu olarak bu sayıdan ne fazla ne eksik olan fertleri meydana getiren bir neden bulunmalıdır. Diyelim ki tabiatta 20 adam varsa, tam açıklık vermek için, onların hepsini aynı zamanda ve hiçbiri ötekinden önce gelmemek üzere var sayarım; bu 20 sayıda adamın varlığını göz önüne almak için genel olarak adamların varlık nedenini göstermek yetemeyecektir. Fakat bundan başka, onların 20'den ne fazla ne eksik olmalarının hangi nedenden ileri geldiğini göstermek gerekecektir. Çünkü, onlardan her birinin zorunlu olarak bir varoluş nedeni olmalıdır. (Gözlem 3)

Fakat bu neden Gözlem 2 ve 3'e göre asıl insan tabiatının içinde bulunamaz, çünkü insanın doğru tanımı asla 20 sayısını kuşatmaz. Böylece (Gözlem 4), onlardan her birini var kılan neden, zorunlu olarak onlardan her birinin dışında bulunmalıdır ve bu sebeple mutlak surette şu sonucu çıkarmalıdır ki tabiatında birçok fertler bulunabilen her şey zorunlu olarak kendi dışında bu fertlerin bir varoluş nedenine sahip olmalıdır ve madem ki cevherin tabiatı varlığı gerektiriyor, cevherin tanımı da zorunlu bir varlığı kuşatmalıdır ve bunun sonucu olarak da yalnızca cevherin tanımından onun varlığı çıkarılmalıdır; fakat cevherin tanımından 2 ve 3'üncü gözlemlerde gösterdiğim gibi, birçok cevherlerin varlığı çıkamaz; öyle ise bu tanıma göre, zorunlu olarak aynı tabiatta yalnız bir cevherin var olması gerekir.

Önerme IX

Bir şeyin ne kadar varlığı veya gerçekliği varsa, onun o kadar sıfatı vardır.

Kanıtlama

Dördüncü tanıma göre, sıfat cevherde onun özünü yani varlığını meydana getiriyor diye tasarladığımız şeydir. Bundan şu sonuç çıkar ki, daha çok varlığı ve gerçekliği olmak daha çok sıfatları olmak demektir.

Önerme X

Bir cevherin her sıfatı kendisi ile (*per se*) tasarlanmalıdır.

Kanıtlama

Sıfat tanım 4'e göre, cevherde onun özünü kuruyor diye tasarladığımız şeydir. Üçüncü tanıma göre cevher kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan şeydir. Bundan şu sonuç çıkar ki, cevherin her sıfatı kendisi ile tasarlanmış, kavranmış olmalıdır.

Scolie

Bir cevherde her ne kadar, gerçekten, ayrı iki sıfat varsa da, yani birini ötekinin yardımı olmaksızın tasarlıyorsak da, bunların iki varlık, iki farklı cevher meydana getirdikleri sonucunu çıkarmamalıdır; çünkü bu sıfatlardan her birinin asıl kendisi ile (*per se*) tasarlanabilmeleri cevherin tabiatındandır. Gerçekten, cevherin kendisinde her zaman sahip olduğu bütün sıfatları bulunur ve bu sıfatlardan hiçbiri asla başkası tarafından meydana getirilmemiştir, fakat onlardan her biri cevherin varlığını veya gerçekliğini ifade eder. Bir cevherin birçok sıfatları olduğunu varsaymanın saçma olması şöyle dursun, tersine, her varlığın bir sıfat altında tasarlanması gerektiği ve bu varlığın ne kadar çok gerçekliği varsa, aynı varlığın zorunluluğu ya da ezelilik ve sonsuzluğunu ifade eden ve gösteren o kadar çok sıfatı olduğu son derece meydandadır. Buradan şu sonuç çıkar ki, mutlak olarak sonsuz varlık, her biri bu varlığın sonsuz ve ezeli özünü ifade etmek üzere sonsuz sıfatları kuşatan bir varlık diye tanımlandığı zaman, çok kesin bir tanım yapılmış olur. Eğer birisi cevherlerin ayrılığının hangi ayırt edici belirti ile tanınabileceğini sormaya kalkacak olursa, gelecek önermeleri okumak zahmetine katlansın, bunlar ona öğretecektir ki, âlemde mutlak olarak sonsuz olan tek bir cevher vardır.

Önerme XI

Herhangi sonsuz ve ezeli bir özü ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama

Eğer bu önermeyi olumsuzluyorsanız, düşününüz ki bu Tanrının ya da cevherin varlığını olumsuzlamaktadır: zira (aksiyom 7) bir şey var değil

tasarlanabildiği zaman, bu şeyin özünün varlığı gerektirmediği söylenebilir. Halbuki (önerme 7) cevherin tabiatı varlığı gerektirir, çünkü (önerme 6) cevher hiçbir neden tarafından meydana getirilmiş olamaz ve o *causa sui* yani kendi kendisinin nedenidir. Buradan şu sonuç çıkar ki, her biri sonsuz ve ezeli bir öz ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı, zorunlu olarak vardır.

Başka bir kanıt: Her şeyin niçin var olduğunun ve niçin var olmadığının gösterilecek bir nedeni ya da bir sebebi olmalıdır. Diyelim ki, bir üçgen var ise, onun niçin var olduğunu ve hangi nedenin ve sebebin onu var olmaktan alıkoyduğunu açıklamalıdır.

Halbuki var olmanın ya da var olmamanın bu nedeni burada ya şeyin tabiatında ya da onun dışında bulunmalıdır. Diyelim ki üçgenin tabiatında niçin dört köşeli üçgenin var olmadığı bulunur. Bunun sebebi şudur ki, aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şekli çelişikliği gerektirir.[5] Nitekim cevherin tabiatında da onun varlığının nedeni vardır. Çünkü, onun tabiatı ya da özü varlığını gerektirir (önerme 7); fakat aynı suretle, üçgenin veya dairenin var olmasının veya var olmamasının sebebi veya nedeni başka türlüdür; bu onların tabiatından değil, bütün maddi (*corporelle*) tabiat düzeninden ileri gelir. Çünkü bu düzene göre ya üçgenin zorunlulukta aktüel olarak (fiilen) var olması gerekir, ya da onun aktüel olarak var olması imkânsız olur. Bu kendi başına apaçık görünüyor ve buradan şu sonuç çıkar ki, bir şey kendisini var olmaktan alıkoyan hiçbir neden ya da sebebin bulunmadığı yerde zorunlu olarak vardır. Eğer Tanrının varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden, hiçbir sebep yoksa, güvenle şu sonuç çıkarılabilir ki, Tanrı zorunlu olarak vardır. Halbuki, Tanrının var olmasını alıkoyan hiçbir neden, hiçbir sebep yoktur.

Gerçekten, eğer böyle bir sebep olsaydı, o ya asıl Tanrının tabiatında, ya da onun dışında, yani ondan başka tabiattaki bir cevherde bulunacaktı; zira aynı tabiatta olsaydı, bundan dolayı Tanrının varlığı olumlanmış olacaktı, halbuki Tanrıdan başka tabiatta olacak olan bir cevherle onun arasında hiçbir ortaklık yoktur ve bunun sonucu olarak varlığına ne sebep olabilir, ne de ona engel olabilir (önerme 2); öyle ise ne onun varlığı olumlanabilir ne de olumsuzlanabilir. Tanrının dışında onun varlığına

5) Kare bir dairenin olmayışının sebebi, onun tabiatını gösterir. Çünkü burada o bir çelişme bulunduğunu göstermektedir.

engel olabilecek hiçbir neden olmadığı için, böyle bir nedeni asıl Tanrının tabiatında aramak gerekir ki, bu da çelişikliği içerir: fakat mutlak ve üstün (egemen) olarak yetkin olan varlık için saçmaya düşmeden böyle bir şey söylenemez; o halde ne Tanrıda, ne Tanrının dışında, onun varlığına engel olan hiçbir sebep veya neden yoktur ve buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı zorunlu olarak vardır.

Başka kanıtlama: Var olmamak bir güçsüzlüktür ve tersine, var olabilmek şüphesiz bir güçtür. Öyle ise şimdiki halde zorunlu olarak var olan şey yalnız sonlu varlıklardan ibaretse, bundan şu sonuç çıkar ki, sonlu varlıklar mutlak olarak sonsuz bir varlıktan daha güçlü olacaklardır; bu da şüphesiz saçmadır; öyle ise ya hiçbir şey var değildir, yahut da zorunlulukla var olan, mutlak olarak sonsuz varlıktır. Halbuki biz ya kendi kendimizde ya da zorunlu olarak var olan başka bir varlıkta varız; çünkü (aksiyom 1) var olan her şey ya kendi başına ya da bir başkasıyla vardır ve (önerme 7) cevherin tabiatı varlığı gerektirir; öyle ise mutlak olarak sonsuz olan Varlık yani Tanrı, tanım VI gereğince zorunlu olarak vardır.

Scolie

Bu son kanıtlamada, kanıtlarımın daha kolay kavranması için Tanrının *a posteriori*, yani bizim aracılığımızla varlığını göstermek istedim. Yoksa kendi ilkemden yola çıkarak, Tanrının varlığının *a priori* kanıtlanamayacağından değil! Zira madem ki, var olabilmek bir güçtür, bundan şu sonuç çıkar ki, bir şeyin ne kadar gerçekliği (tabiatı bakımından *realitatis*'i) varsa, onda var olabilmek kuvveti o kadar çoktur. Böylece, mutlak olarak sonsuz varlık, ya da var olabilmek için kendi başına sonsuz gücü olan Tanrı, asıl bu sebepten dolayı zorunlu olarak vardır.

Bazı kimseler, belki de kolaylıkla bu kanıtlamanın apaçıklığını kavramayacaklardır, çünkü onlar ancak dış nedenlerle meydana gelmiş olan şeyleri göz önüne almaya alışmışlardır ve bu şeylerden hemen bir anda meydana gelmiş olanlarının, yani hemen kolaylıkla var olanlarının, yine kolaylıkla yok olduklarını görürler; halbuki sahip oldukları şeyler bakımından en zengin olanların meydana gelmesinin en güç olduğuna hükmederler, yani o kadar kolayca var olacaklarına inanmazlar.

Fakat bu türlü kimseleri, içinde bulundukları peşin hükümlerden kurtarmak için *quod cito fit cito perit* savının (birdenbire olan şey yine öyle yok olur savının) hangi bakımlardan doğru olduğunu ve tabiata nis-

petle bütün bu şeylerin aynı derecede kolay olup olmadığını göstermeye ihtiyacım yok; ben yalnız hatırlatmak zorunda olduğumu sanırım ki, burada dış nedenlerle meydana getirilmiş şeylerden söz etmiyorum. Yalnız dış nedenlerden hiçbiriyle meydana getirilmeyen (önerme 6), yani onların dışında var olan cevherlerden söz ediyorum. Zira dış nedenlerle meydana getirilmiş olan şeyler, gerek bu şeylerin birçok kısımları bulunsun, gerekse pek az bölümü olsun, kendilerinde yetkinlik ve gerçeklilik adına her ne varsa onları sırf şeylerin dış nedenlerinin kuvvetine borçlu olmalıdırlar.

Cevher için soru aynı değildir; o, yetkinlik adına kendinde her ne varsa, onu hiçbir dış nedene, yani kendi dışında var olan bir nedene borçlu değildir, bunun için onun tabiatından yalnızca kendi varlığı çıkar ki, bu sebeple o varlık kendi özünden başka bir şey değildir. Böylece bir şeyin yetkinliği bu şeyin varlığını dışta bırakmaz, hatta belki onu gerektirir; yetkinsizlik ise tersine, varlığı dışta bırakır. Bundan da şu sonuç çıkar ki, varlık âleminde mutlak olarak sonsuz varlık, yani Tanrının varlığı kadar güvenebileceğimiz hiçbir şey yoktur; zira onun özü her türlü yetkinsizliği dışarıda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için, onun varlığından şüphe etmeye asla hakkımız yoktur. Tersine, biraz dikkatle herkesin kanacağını sandığım gibi, onun varlığına dair elimizde mutlak kesinlik vardır.

Önerme XII

Kendisinden cevherin bölünebilirliği sonucu çıkarılabilen cevherin hiçbir sıfatı hakkında doğru bir kavram edinilemez.

Kanıtlama

Eğer cevherin bölünebilirliği tasarlanabilmiş olsaydı, bölünen parçalarının cevherin tabiatına ya sahip olacakları, ya da sahip olmayacakları söylenmeliydi.

Birinci halde, bölünen her parça sonsuz olacaktı; zira (önerme 8) her cevher zorunlu olarak sonsuzdur ve kendi varlığının nedenidir (*causa sui*) (önerme 6); ve zaten bu tek cevherden birçok cevherler çıkabilecektir ki, bu da saçmadır. Gerek âlemde aynı tabiata ve aynı sıfata sahip iki ya da daha çok cevher olmayacağı için (önerme 5), gerekse (tanım 6) bir cevher bir başka cevherle meydana getirilemeyeceği için!

Buna şu noktayı da katınız ki, (önerme 2) parçalarda bütünlerle ortak hiçbir şey yoktur, çünkü onların aynı sıfatı ve bunun sonucu olarak bütünle ortak hiçbir şeyleri olmayacaktır. Bütün, parçasız var olabilecek ve tasarlanabilecektir. Bütünün parçalarla aynı sıfatı olmayacaktır ve sıfat (tanım 4) cevherde onun özünü kurar diye tasarlanan ve kendisiyle tasarlanması gereken şey olacaktır (önerme 10); bu ise, kimse şüphe etmez ki saçmadır.

İkinci halde, yani bölünen cevherin parçalarının cevherin tabiatına sahip olamayacakları varsayılırsa, bundan şu sonuç çıkar ki, eşit parçalara bölünen her cevher, kendi cevherlik tabiatını kaybedecek ve bundan daha saçması da cevher olmaktan çıkacaktır. Çünkü (önerme 7) cevherin tabiatı varlığı o kadar zorunlu olarak gerektirir ki, bu durumda o artık var olmamazlık edemez.

Önerme XIII

Mutlak olarak sonsuz bir cevher, bölünemezdir.

Kanıtlama

Eğer cevher bölünebilir olsaydı, parçalarının ya mutlak olarak sonsuz cevherin tabiatına sahip olması, ya da sahip olmaması gerekirdi.

Birinci durumda şu sonuç çıkar ki, aynı tabiatta ya da aynı sıfatta birçok cevherler olacaktı.

İkinci durumda şu sonuç çıkar ki, XII. önerme ile kanıtlanmış olduğu gibi mutlak olarak sonsuz cevher var olmaktan çıkacaktı ve bu da ötekinden daha az saçma değildir, çünkü cevher zorunlu olarak vardır (önerme 11).

Önermenin sonucu

Bundan şu çıkar ki, hiçbir cevher ve bunun sonucunda hiçbir cisimsel[6] cevher, cevher olmak bakımından bölünebilir değildir.

Scolie

Cevherin bölünemezliğini daha iyi kanıtlayan şey, cevherin tabiatının ancak sonsuz olarak tasarlanabilmesi ve cevherin hiçbir kısmı ile, sonlu

6) Cisimsel (*corporel*) cevher, insanda tensel, şeylerde cisimsel anlamına gelir.

bir cevherden başka hiçbir şeyin anlaşılamamasıdır; cevher ve sonlu bir arada uzlaştırılamayacaklar, çünkü (önerme 8) her cevher zorunlu olarak sonsuz olduğu için bu da çelişikliği gerektirecektir.

Önerme XIV

Tanrıdan başka cevher olamaz ve tasarlanamaz.

Kanıtlama

Tanrı mutlak olarak sonsuz bir varlık olduğu, bir cevherin özünü ifade eden bütün sıfatlara sahip bulunduğu (tanım 6) ve zorunlu bir varlığı olduğu için (önerme 11), Tanrıdan başka bir cevher olmuş olsaydı, bu cevherin ancak Tanrının sıfatlarından biri yardımıyla açıklanabilecek çeşitte olması gerekirdi. Böylece bu cevher Tanrı ile aynı sıfata sahip olacak ve bunun sonucunda aynı sıfata sahip iki cevher bulunacaktı ki, bu da saçmadır (önerme 5), bundan dolayı bu iki cevher ne aynı olacak olan sıfatlarıyla, ne de cevherin tabiatını asla değiştirmeyen tavırları ve duygulanışlarıyla birbirlerinden ayrılamazlar, öyle ise Tanrıdan başka cevherin olmayacağı ve bunun sonucunda ondan başkasının tasarlanamayacağı doğrudur. Zira eğer başkası tasarlansaydı, zorunlu olarak onu var gibi tasarlamak gerekecekti; çünkü cevher fikri varlığın zorunluluğunu gerektirir, halbuki Tanrıdan başka bir cevher –bu kanıtlamanın birinci bölümüne göre– var diye tasarlanamaz. Demek ki bu saçmadır. Öyle ise Tanrıdan başka bir cevherin olmayacağı ve tasarlanamayacağı doğrudur.

Önermenin sonucu I

Buradan çok açık olarak şu sonuç çıkar ki, tek bir Tanrı vardır, yani (tanım 6) 10'uncu önermenin scolie'sinde söylemiş olduğumuz gibi tek bir cevher vardır (önerme 10), âlemde mutlak olarak sonsuz tek bir cevher vardır.

Önermenin sonucu II

Yine buradan şu sonuç çıkar ki, uzamlı şey ile düşünen şey Tanrının ya sıfatları, ya da Tanrının sıfatlarının duygulanışlarıdır: Çünkü var olan her şey (Aksiyom 1) kendi başına ya da bir başkasında vardır, yani ya bir cevherin sıfatı ya da duygulanışıdır.

Önerme XV

Var olan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz.

Kanıtlama

On dördüncü önermeye göre, Tanrıdan başka cevher yoktur ve tasarlanamaz, cevher denince (tanım 3), kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan şeyi anlıyorum. Başka bir yönden, cevherin tavırları ve duygulanışları cevhersiz var olamaz ve tasarlanamaz, çünkü (tanım 5) onlar ancak cevherde vardırlar; buradan şu sonuç çıkar ki, hiçbir tavır Tanrının tabiatı dışında var olamaz ve tasarlanamaz ve her biri yalnız Tanrının tabiatında olabilir ve onunla tasarlanabilir. Tanrı var olan biricik cevher olduğu ve var olduğunu gördüğümüz hiçbir şey asla cevher olmadığı için, öyle ise bu şeyler zorunlu olarak tavırdırlar ve her tavır, kendi cevherinde vardır; buradan şu sonuç çıkar ki, var olan her şey Tanrısız ne var olabilir ne tasarlanabilir.

Scolie

Tanrının insan gibi can ve tenden, ruh ve bedenden birleşik olduğunu, onun gibi pasif hallere, edilgilere konu olduğunu tasarlayan kimseler vardır. Fakat şimdiye kadar söylemiş olduğum şeyler bu türlü kimselerin ne değin aldandıklarını ve Tanrının tabiatı üzerinde doğru bir fikre sahip olmaktan uzak bulunduklarını yeteri kadar öğretmiştir. Kaldı ki, bu çeşit filozofların üzerinde durmayacağım. Çünkü, gerçekten Tanrının tabiatı üzerinde biraz düşünmüş olanların hepsi, Tanrının asla cisimsel, tensel olmadığını kabul ederler ve bunu çok haklı olarak cisim ve ten için edindiğimiz kavramlarla kanıtlarlar. Çünkü cisim deyince uzun, geniş ve derin bir nicelik ve her yönden sınırlanmış olan bir şekilden başka ne anlıyoruz? Halbuki saçmalığa düşmeden, bu fikirler mutlak olarak sonsuz bir varlık olan Tanrıya tatbik edilebilir mi? Bununla birlikte, Tanrının asla cisimsel olmadığını kanıtlamak için kullandıkları başka sebeplerle, bir yönden cisimsel ya da uzamlı cevhere Tanrının tabiatı ile asla uzlaştırılamaz gibi baktıklarını gösterdikleri gibi, öte yandan bu cisimsel, tensel cevheri yaratanın Tanrı olduğunu kabul ederler. Fakat ileri sürülen bu yaratmanın nasıl ve hangi güçle meydana gelebileceğini asla bilmezler, bu da açıkça gösterir ki yaratmadan söz ettikleri zaman, ne söylediklerini kendileri de bilmiyorlar.

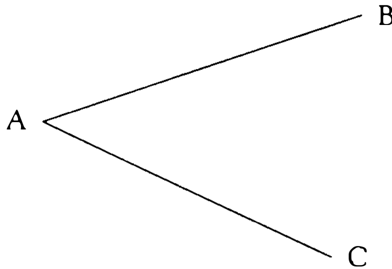
Haklarında hüküm verebildiğim kadar, oldukça açık kanıtladım ki, başka bir varlıkla meydana getirilebilmiş ya da yaratılabilmiş cevher yoktur. (bak: önerme 6'nın önerme sonucu ve önerme VIII'in *scolie*'si). Bundan başka göstermiş olduğum gibi (önerme 14) Tanrıdan başka hiçbir cevher var olamaz ve tasarlanamaz. Buradan da şu sonucu çıkardık ki, uzamlı cevher Tanrının sonsuz sıfatlarından biridir: bununla birlikte daha tam bir açıklama yapmak için, aşağıdaki usavurmalara indirilebilen başlıca itirazlara cevap vermek zorunda olduğumu sanıyorum.

Önce diyorlar ki, cisimsel, tensel cevher, cevher olmak bakımından, parçalardan meydana gelmiştir ve buradan da şu sonuç çıkar ki, o sonsuz olamaz ve bundan dolayı Tanrıya ait olmaz; birçok örneklerle temellendirmeye çalıştıkları şey budur. İşte birkaç örnek:

Eğer cisimsel, tensel cevherin sonsuz olduğu doğru ise, diyorlar, kabul etmelidir ki onu iki bölüme ayırınca, ayrılan iki parçadan her biri ya sonlu ya sonsuz olacaktır. Bölünen parçalardan her birinin sonlu olduğu söylenirse, bundan iki sonlu parçadan meydana gelen bir sonsuz olduğu sonucu çıkacaktır ki, bu da saçmadır; tersine, bölünen iki kısımdan her birinin sonsuz olacağı söylenirse, bundan şu sonuç çıkar ki, başka bir sonsuzdan iki kere daha büyük olan bir sonsuzun olabilmesi gerekir, bu da ötekinden daha az saçma değildir.

Nitekim sonsuz bir niceliği bir ayakla (*foot*) ölçerseniz, orada sonsuz ayak bulursunuz; eğer onu bir pus'la ölçerseniz, orada sonsuz pus bulursunuz ve bu ikinci sonsuz birincisinden iki defa daha büyük olacaktır.

Bir de şu biçim bir şekli varsayınız:



Varsayınız ki bu şekil, sonsuz bir nicelikte olsun ve A noktasından iki AB ve AC doğrultuları çizmişsiniz, bu iki doğrultu önce birbirinden belirli uzaklıkta olacaklardır. Ancak, sonra onlar sonsuzca uzanacakları için,

kabul etmek gerekir ki B doğrultusu ile C doğrultusu arasındaki uzaklık çok büyük bir derecede artacaktır ve sonunda bu iki doğrultunun uzaklaşması belirli bir uzaklıktan belirlenemez bir uzaklığa ulaşacaktır.

İşte diyorlar, niceliğin sonsuz diye varsayıldığı bir sistemde çıkan saçmalıklar bundandır; ve bundan da şu sonuç çıkar ki, madde ya da cisimsel cevher zorunlu olarak sonludur ve bundan dolayı asla Tanrının tabiatına uygun değildir.

Tanrının üstün (*souverain*) yetkinliğinden çıkarılmış başka bir kanıt daha ileri sürülüyor. Tanrı deniyor, üstün bir surette yetkin olduğu için, edilgin (*passif*) olamaz. Halbuki cisimsel cevher bölünebildiği için edilgin olabilir. Cisimsel cevher Tanrının özüne ait değildir.

İşte cisimsel cevherin Tanrının tabiatına elverişli olmadığını ve ona ait olmayacağını kanıtlamak için filozofların yazdıkları şeyler aşağı yukarı budur. Fakat buna biraz dikkat edilecek olursa, bütün bu usavurmalara cevap vermiş olduğum görülecektir.

Gerçekten, bu usavurmalar yanlış bir varsayım üzerine, yani cisimsel cevherin parçalardan meydana gelmiş olduğunu varsaymak üzerine kurulmuştur. Cevherin bölünemez olduğunu kanıtlayarak bu varsayımın yanlışlığını (önerme 12 ve önerme sonucu, önerme 13) gösterdim.

Zaten buna dikkat edilecek olursa, onların ileri sürdükleri ve uzamlı cevherin sonlu olduğunu kanıtlamak için kanıt diye gösterdikleri bütün saçmalıklar, asla niceliğin sonsuzluğu üzerinde savunduğum tezden ileri gelmiyor, ancak sırf sonsuz bir niceliğin ortak ölçülebilir ve sonlu parçalardan meydana gelmiş diye varsayılmasından ileri geliyor. Böylece ileri sürdükleri bütün saçmalıkları toplayarak çıkarabilecekleri sonuç şudur ki, sonsuz bir nicelik ne bir ortak ölçülebilirdir, ne de parçalardan meydana gelmiştir ve şüphesiz bölünebilir olduğu sonucu çıkarılabilen cevherde hiçbir sıfat olmadığını söyleyerek kanıtladığım şey de (önerme 12) budur. Öyle ise görülüyor ki, bana karşı ileri sürdükleri itirazlar gerçekte yine kendilerine dönüyor.

Eğer bununla birlikte, ileri sürdükleri tezin saçmalıklarından, uzamlı cevherin zorunlu olarak sonlu olduğu sonucunu çıkarmakta direnecek olurlarsa, ben onlardan, bu bakımdan bir dairede dörtgen hassaları olduğunu söyledikten sonra, dairede çevreye doğru çizilmiş çizgileri birbirine eşit hiçbir merkezin bulunmadığı sonucunu çıkaran bir adama benzediklerine dikkat etmelerini rica ederim. Gerçekten, cisimsel cevher bir son-

suz ve bölünmez olarak tasarlanabildiği halde (önerme 5, 8 ve 12), onun sonlu olduğunu kanıtlamak için çok ve bölünebilir olduğunu söylemeye kalkarlar; bir doğrultunun noktalardan meydana gelmiş olduğunu söyleyerek işe başlayanların ve buradan yola çıkarak bir doğrultunun sonsuzca bölünemeyeceğini kanıtlamak için pek çok kanıtlar bulanların söyledikleri de budur.

Gerçekten, cisimsel cevherin cisimler ya da parçalardan meydana gelmiş olduğunu varsaymakta, bir cismin düzlemlerden, her düzlemin doğ rultulardan ve her doğrultunun noktalardan meydana gelmiş olduğunu söylemekten daha az saçmalık yoktur. Aklı olan herkes, hele boşluğu reddedenler bunu kabul edecektir. Zira cisimsel cevherin kendi parçalarının gerçekten birbirinden seçik olacak gibi bölünebileceği doğruysa, başka parçalar birleşmiş kaldıkları halde, bu parçalardan birisi niçin yok olmasın? Neden bu parçalar, aralarında boşluk olmasına engel olacak gibi birbirleriyle sıkışık olmasınlar? Zira, en sonra, iki şey gerçekten birbirinden seçik olduğu zaman, kendi varlığı hiçbir bozulmaya uğramaksızın biri öteki olmadan var olabilir. Halbuki tabiatta asla boşluk olmadığı sabit olduğu için ve başka yerde göstereceğim gibi tersine olarak, evrenin bütün bölümleri aralarında hiçbir boşluk olmayacak şekilde sıkıdan sıkıya bağlandıkları için, bundan şu sonuç çıkar ki, parçalar gerçekten seçik olamazlar, yani cevher olmak bakımından cisimsel cevher bölünemez.

Eğer bana birisi şimdi neden dolayı böyle niceliğe bölünebilir gözüyle bakmaya tabiatça eğilimli olduğumuzu sormuş olsa, ona insanların niceliği iki farklı biçimde tasarladıkları şeklinde cevap verirdim: Bir kısmı onu soyutlayarak, yani yüzünden hayal güçleriyle göz önüne alırlar; bir kısmı ise onu kendi başına ve bir cevher gibi ele alırlar ki, bu da hayal gücü ile değil, sırf akıl ile yapılır. Birincilerin yaptıkları gibi, eğer bir niceliği ancak hayal gücümüzün bize çizdiği şekilde anlarsak –ki çoğu kere ve daha kolay olan da budur– onu sonlu, bölünebilir ve parçalardan meydana gelmiş gibi görürüz. Eğer tersine biz onu aklın çabasıyla ele alırsak ve cevher olmak üzere tasarlarsak ki, bu çok güçtür, göstermiş olduğum gibi onu sonsuz, tek ve bölünemez gibi görürüz. Hayal gücüyle aklı ya da zihni ayırt etmesini bilenler, söylediğim şeyi çok açık göreceklerdir ve maddenin her yerde aynı olduğu, ancak birçok farklı değişiklikleri, tavırlaşmaları var gibi tasarladığımız zaman kendisini parçalara ayırabileceğimizi, bundan dolayı da parçaların gerçekten ayrılmamış olduğu,

daha doğrusu aralarında sırf tavır bakımından *modal* bir fark olup gerçekte bir fark olmadığı noktalarına dikkat edilecek olursa, bu daha iyi görülecektir. Diyelim ki, suyun su olmak bakımından bölünebilir ve parçalarının birbirinden ayrı olduklarını tasarlarız da, cevher olmak bakımından bu bölünebilmeyi tasarlayamayız; zira cevher olmak bakımından o, bölünemez. Nitekim su olmak bakımından su birleşir ve dağılır, fakat cevher olmak bakımından ne meydana getirilebilir ne bozulabilir.

Bütün bunlar, maddenin cevher olmak bakımından bölünebilir ve parçaların birleşmesinden meydana gelmiş olduğu şeklindeki varsayım üzerine kurulmuş olan öteki itiraza yeteri kadar cevap verir. Eğer bu böyle ise maddenin neden dolayı Tanrını tabiatına elverişli olmayan bir sıfat olacağını anlamıyorum, çünkü (önerme 14), Tanrıdan başka cevher yoktur ve bundan dolayı da Tanrı başka bir cevherden edilgin olamaz, her şey Tanrıdadır; tekrar ediyorum, her şey ancak onun sonsuz tabiatının kanunlarına göre ve başka yerde göstereceğim gibi, tabiatın zorunlu sonucu olarak meydana gelir. Böylece denilemez ki Tanrı başka bir varlıktan edilgin olabilsin, ya da madde bölünebilir diye varsayıldığı zaman da tabiatına uygun olmayan bir sıfat olsun; yeter ki Tanrı ezeli ve sonsuz olsun. Fakat işte bu nokta üzerinde şimdiye kadar yeteri derecede söyledik.

Önerme XVI

Tanrının tabiatının zorunluluğundan, sonsuz tavırlar halinde sonsuz şeyler, yani sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceği şeyler çıkmalıdır.

Kanıtlama

Eğer herhangi bir şeyin tanımından, zihin bu şeyin gerçekten zorunlu sonuçları olan özeliklerini çıkarırsa (*inférer* ederse) ve şeyin tanımı özünde ne kadar çok gerçeklik gösterirse; Tanrının tabiatının, her biri kendi cinsinde sonsuz özü ifade eden mutlak sonsuz sıfatları olduğu (tanım 6) için, sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceğinin zorunlu olarak bundan çıkması gerekir.

Önermenin sonucu I

Buradan da şu sonuç çıkar ki, Tanrı sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin etker nedenidir (*cause efficiente*).

Önermenin sonucu II

İkinci olarak şu sonuç çıkar ki, Tanrı ilinekli olarak (*accidentel*) değil, kendisi ile nedendir (*per se et non per accidens*).

Önermenin sonucu III

Üçüncü olarak da şu sonuç çıkar ki, Tanrı mutlak surette ilk nedendir.

Önerme XVII

Tanrı hiçbir baskıya bağlanmadan, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder, etkindir.

Kanıtlama

Kanıtladık ki (önerme 16), Tanrının yalnızca tabiatının zorunluluğundan, ya da aynı şey demek olan yalnızca kendi tabiatının kanunlarından mutlak olarak sonsuz şeyler çıkabilir; başka bir yönden kanıtladık ki, hiçbir şey Tanrısız olamaz ve Tanrısız tasarlanamaz; fakat tersine, her şey Tanrıdadır. Buradan şu sonuç çıkar ki, onun dışında onun etkisini zorlayan ve tesir etmesini gerektiren hiçbir şey olamaz; öyle ki, o hiçbir baskıya uğramadan, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tesir eder.

Önermenin Sonucu I

Buradan ilk önce şu sonuç çıkar ki, Tanrının dışında ya da Tanrıda onun etki yapmasına sebep olabilecek kendi tabiatının yetkinliğinden başka hiçbir neden yoktur.

Önerme sonucu II

Buradan ikinci olarak şu sonuç çıkar ki, gerçekten hür neden olarak yalnız Tanrı vardır (önerme 11 ve onun sonucu, önerme 14). Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır ve (önerme 17) yalnız o kendi tabiatının zorunluluğuyla tesir eder; öyle ise (tanım 7) hür bir neden olan yalnız odur.

Scolie

Tanrıya hür bir neden gibi bakan kimseler vardır; şu sebeple ki, onlara göre Tanrı kendi tabiatından doğan ya da kendi gücünde olan şeylerin meydana gelmesini sağlayabilir, başka deyişle onlar meydana gelmeyebi-

lir; fakat söylediğim gibi, her olan şey Tanrının tabiatının zorunlu sonucu ve eseri olduğu için, bu filozoflar Tanrının hürlüğünün filân ya da filân şeyin var olmasına ya da doğmasına engel olmak gücünden ibaret olduğunu söyledikleri zaman, tıpkı Tanrının bir üçgenin üç açısının iki doğru açıya eşit olmasının o üçgenin tabiatından çıkmasına sebep olabileceğini söyledikleri kadar saçma düşünüyorlar. Halbuki bu tarzda, Tanrıda tasarlanan bir hürlük fikrini yıkmak için, ben biraz sonra, hatta IV. önermenin yardımı olmaksızın, ne akıl ne iradenin asla Tanrının tabiatına ait olmadığını göstereceğim.

Filozoflardan çoğunun, bir Yüce Aklın ve İrade hürlüğünün Tanrıya ait özel sıfatlar olduğunu kanıtlayabiliriz sandıklarını bilmiyor değilim. Bizde yetkin olarak tasarladıkları her şeyi Tanrıya vermeden daha yetkin bir şey bilmediklerini söylüyorlar ve akıldan daha yetkin hiçbir şey tasarlamıyorlar. Bununla birlikte, Tanrıyı fiilde üstün aklı olan bir varlık gibi tasarlıyorlar da, yine de aktüel olarak (fiilde), Tanrının bildiği her şeyi var kılabileceğine inanmıyorlar; zira bununla Tanrının evrensel gücünü yıkacaklarını sanıyorlar. Bakın, bunu kanıtlamak için, nasıl bir düşünce tarzı yürütüyorlar:

Eğer Tanrı, diyorlar, kendi üstün Aklında bulunan her şeyi yaratmış olsaydı, ondan sonra artık hiçbir şey yaratamayacaktı; bu da Tanrının evrensel gücüne[7] en aykırı diye tasarlanabilecek bir şeydir. Onlar öyle ise, daha çok, her şeye karşı ilgisiz ve yalnız mutlak İradenin emriyle yaratan bir Tanrı kabul etmeden hoşlanırlar.

Bence, yeteri kadar açık olarak gösterdiğimi sanıyorum ki (önerme 11), sonsuz tavırlardaki sonsuz şeyler yani her şey Tanrının sonsuz gücü ya da onun sonsuz tabiatınca zorunluluklar ondan çıkmıştır. Yani var olan her şey onun tabiatının zorunlu bir sonucudur. Nitekim üçgenin tabiatından iç açılarının iki doğru açıya eşit olduğu sonucu, ezeli olarak çıkacaktır. Böylece Tanrının evrensel gücü fiil (*actu*) halindedir ve o ezeli olarak fiil halinde olacaktır (*in aeternum in eadem actualitate manebit*) ve bana öyle geliyor ki, Tanrının evrensel gücünü bu tarzda tasarlarken o, kendileriyle savaştığım kimselerin sisteminde olduğundan daha yetkili tasarlanır. Hatta ben açıkça diyebilirim ki, onlar Tanrının evrensel gücünü reddediyorlar, çünkü Tanrının kendi Aklında meydana gelmesi mümkün

7) *Omnipotence* = Kudret-i külliye.

sonsuz şeyi tasarladığını ve bununla birlikte başka türlü asla meydana getirmeyeceğini, yani sonsuzca meydana getirmesi mümkün olan bu şeyi gerçekten meydana getirmiş olsa, onlara göre kendi evrensel gücünü tüketeceğini ve böylece kendi üstün yetkinliğini kaybedeceğini itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Bu suretle, Tanrının yetkinliğini korumak için bu kimseler, Tanrının mümkün olan her şeyi icra edemeyeceğini söylemeye kadar varıyorlar. Halbuki bunun kadar saçma ve Tanrının evrensel gücüne bunun kadar aykırı bir şey tasarlanamaz.

Tanrıya hep birden verdiğimiz Akıl ve İrade sıfatları üzerinde birkaç kelime söylemek için kabul etmek gerekir ki, bunlardan biri ve öteki Tanrının ezeli özüne uygunsa, bu iki sıfattan Akıl ve İrade terimiyle her zaman tasarladıklarımızdan çok başka bir şey anlamalıyız. Tanrının özünü meydana getiren Akıl ve İrade bizim aklımızdan ve irademizden büsbütün başkadır ve onlara ancak ad bakımından benzerler, tıpkı Köpek denilen burcun bu addaki hayvana ancak ad bakımından benzemesi gibi[8]. Ve işte kanıtı! Eğer, Akıl, Tanrının tabiatının bir sıfatı ise, o bizim aklımız gibi akılla kavranan şeylerden tabiat bakımından sonra ya da onlarla eşit olamaz, çünkü Tanrı (önerme 16), (önerme sonucu) her şeyin ilk ve etker nedeni olmak dolayısıyla, tabiatı bakımından her şeyden önce gelir. O suretle ki, şeylerin hakikati ve şekilsel özü, ancak Tanrının aklında objektif olarak var olduğu için vardır. Bunun için, zorunlu olarak Tanrının aklının, kendi özünün kurucusu olması bakımından, bütün şeylerin yalnız kendi özüne nispetle değil, varlığına nispetle de nedeni olduğunu zorunlulukla kabul etmek gerekir. Tanrının Aklı, İradesi ve Gücünün tek ve aynı şey olduğunu söyleyenlerin pek iyi farkına varmış göründükleri de bu noktadır.

Halbuki Tanrı, göstermiş olduğum gibi, her şeyin öz ve varlığının tek nedeni olmasından dolayı, bundan şu sonuç çıkar ki, zorunlu olarak Tanrı ile meydana gelen şeyler arasında gerek öz gerek varlık bakımından bir fark olmalıdır; çünkü her eser kendi nedeninden, şüphesiz ona bağlı olması bakımından ayrılır. Diyelim, bir adam başka bir adamın varlığının nedenidir, yoksa ezeli bir hakikat olan ve bunun sonucu olarak, bir adam tarafından meydana getirilmiş olmayan özünün nedeni değildir. Böylece biri öteki ile meydana getirilmiş olan iki kimsede aynı öz vardır, fakat aynı

8) *Canis, signum caeleste et canis animal latrans* = Gök işareti olan köpekle havlayan hayvan olan köpek Ch. Appuhn'un Latince metninden.

varlık yoktur, o suretle ki, birinin varlığı bitmeden ötekinin varlığı bitebilir ve tersine, birinin özü yok olmadan ötekinin özü yok olamaz ya da yanlış olamaz. Bu gösterir ki, bir şeyin aynı zamanda hem özünün hem varoluşunun nedeni olan bir varlık zorunlu olarak gerek öz, gerek varoluş bakımından bu şeyden ayrılmıştır.

Halbuki Tanrının aklı, bizim aklımızın özünün olduğu kadar varlığının da nedeni olduğu için, bundan şu sonuç çıkar ki, Tanrının aklı bizimkinden gerek özü gerek varlığı bakımından ayrılır ve onlar birbirlerine ancak söylemiş olduğumuz gibi ad bakımından benzerler.

Tanrının İradesi için de aynı şeyin söylenebileceği ve aynı usavurmanın yapılabileceğini anlamak kolaydır.

Önerme XVIII

Tanrı her şeyin geçici (*transciens*) nedeni değil, fakat içkin (*immanens*) nedenidir.

Kanıtlama

XV'inci önermeye göre, var olan her şey Tanrıda vardır ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir ve (önerme 6'nın birinci önerme sonucu) Tanrı kendisinde olan bütün şeylerin nedenidir. Önce kanıtlanması gereken de budur.

Bundan başka (önerme 14) Tanrının dışında hiçbir cevher olamaz ve tasarlanamaz, yani (tanım 3) Tanrının dışında kendiliğinden var olan hiçbir şey yoktur.

Buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı her şeyin geçici değil, içkin nedenidir.

Önerme XIX

Tanrı ezelidir, ya da başka türlü söylenirse, Tanrının bütün sıfatları ezelidir.

Kanıtlama

Altıncı tanıma göre, Tanrı zorunlu olarak var olan (önerme 11), yani (önerme 7) zorunlu olarak var olmak tabiatının gereği olan bir cevherdir, o suretle ki, o ezelidir.

Tanrının sıfatları deyince, tanrısal cevherin özünü ifade eden her şeyi anlıyorum ve cevhere ait olan her şey sıfatlarda da bulunmalıdır. Hal-

buki cevherin tabiatı, göstermiş olduğum gibi, ezeliliği gerektirir (önerme 7). Öyle ise Tanrının her sıfatı ezeliliği gerektirir, demek ki, Tanrının bütün sıfatları ezelidir.

Scolie

Bu önerme de XI'inci önerme ile açıkça kanıtlanmıştır ki, orada Tanrının varlığı kanıtlanmış bulunuyordu. Gerçekten, Tanrının varlığının kanıtlanması yardımıyla, onun varlığının da özü gibi ezeli bir hakikat olduğu görülecektir; en sonra, "Descartes'ın ilkeleri" adlı eserimin 19'uncu önermesinde de burada tekrarı lüzumsuz olacak başka bir biçimde Tanrının ezeliliğini kanıtladım.

Önerme XX

Tanrının varlığı ve özü tek ve aynı şeydir.

Kanıtlama

XIX'uncu önermeye göre, Tanrı ve onun bütün sıfatları ezelidir, yani VIII'inci tanıma göre, sıfatlardan her biri onun varlığını ifade eder. Böylece Tanrının ezeli özünü ifade eden sıfatlar (tanım 4), aynı zamanda onun ezeli varlığını da ifade eder, yani Tanrının özünü kuran şey onun varlığını da kurar. O suretle ki, onun özü ve varlığı, dosdoğru söyleyince, tek ve aynı şeyden ibarettir.

Önermenin sonucu I

Buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrının varlığı da özü gibi ezeli bir hakikattir.

Önermenin sonucu II

Buradan ikinci olarak şu sonuç çıkar ki, Tanrı değişmez ve onun bütün sıfatları da değişmezler; zira varlığına göre değişmiş olsalardı, önceki önermeye bakılacak olursa, öz cihetinden de değişebileceklerdi, yani doğrular yanlış olabileceklerdi ki, bu da saçmadır.

Önerme XXI

Tanrının bir sıfatının mutlak tabiatından çıkan bütün şeyler, hem sonsuzdurlar hem de her zaman vardırlar ve böyle olmaları gerekir, yani onlar bağlı oldukları sıfata göre ezeli ve sonsuzdurlar.

Kanıtlama

Tanrının bir sıfatında sonlu olan ya da belirli bir varlığı veya bir süresi olan bir şeyin, onun mutlak tabiatından, diyelim düşüncede Tanrı fikrinden çıkması mümkün olup olmadığını tasarlayınız. Tanrının sıfatı olarak tasarlandığından beri düşünce, (11'inci önermeye göre), zorunlu olarak tabiatı bakımından sonsuzdur, fakat Tanrı fikrini kuşatması bakımından sonlu diye tasarlanır. Halbuki (tanım 2), o düşünce ile sınırlı değilse, sonlu diye tasarlanamaz. Fakat düşüncenin Tanrı fikrini kurması bakımından, düşünce ile sınırlandırılamaz. Zira o zaman düşünce sonlu varsayılmıştır. Tanrı fikrini kurmaması, bununla birlikte zorunlu olarak var olması bakımından düşünce ile sınırlanmıştır (önerme 11). Öyle ise, Tanrı fikrini kurmayan bir düşünce vardır. Bundan dolayı, Tanrı fikri zorunlu olarak bu düşüncenin mutlak olması bakımından onun tabiatından çıkmaz. Zira, bu düşünce Tanrı fikrini kuran ve kurmayan şey olarak tasarlanır, bu da varsayıma (*hypothèse*) aykırıdır. Bunun için, eğer düşüncede Tanrı fikri ya da başka bir şey –örneğin seçilmesinin önemi yoktur, çünkü kanıt tümeldir– Tanrının bir sıfatında bu sıfatın mutlak tabiatının zorunluğundan çıkarsa, bu fikrin ya da başka bir şeyin zorunlu olarak sonsuz olması gerekir. Önce kanıtlanması gereken de budur.

Böylece bir sıfatın tabiatından zorunlu olarak çıkan şeyin, belirli bir süresi olamaz. Eğer, bunu inkâr ederseniz, Tanrıya ait bir sıfatın tabiatının zorunluluğundan çıkan bir şeyi, diyelim düşüncede Tanrı fikri varsayılsın ve onun var olmadığı ya da var olmaktan çıkması gerektiği varsayılsın. Düşüncenin Tanrının bir sıfatı olduğunu varsaymamız için, onun zorunlu olarak ve değişmez surette var olması gerekir (önerme 11 ve sonucu, önerme 20). Böylece düşüncenin Tanrı fikrinin süresi ötesinde var olması gerekir, o bu fikirsiz var olacaktı. –Zira biz varsayıyoruz ki, bu fikir hep var olmamıştır ve hep de olmayacaktır.– Halbuki bu, varsayışa aykırıdır. Zira biz varsayıyoruz ki düşünce verilmiş olunca, fikir ondan zorunlu olarak çıkar, öyle ise düşüncede Tanrı fikri ya da Tanrının bir sıfatının mutlak tabiatından zorunlu olarak çıkan herhangi bir şeyin belirli bir süresi olamaz. Fakat onun bu sıfatla ezeli olması gerekir; ikinci olarak gösterilmesi gereken nokta da budur.

Tanrının bir sıfatında, Tanrının mutlak tabiatından zorunlu olarak çıkan herhangi bir şey için de, aynı şeyleri söyleyeceğimizi işaret edelim.

Önerme XXII

Tanrının bir sıfatına göre zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan değişikliğe (tavırlaşmaya) uğraması bakımından Tanrının o sıfatından çıkan her şeye zorunlu olarak var ve sonsuz gözüyle bakılmalıdır.

Kanıtlama

Bu önermenin kanıtı önceki önerme gibi yapılır.

Önerme XXIII

Sonsuz olan ve zorunlu olarak var olan her tavır, ya mutlak olarak alınmış Tanrının bir sıfatının tabiatına, ya da zorunlu ve sonsuz olarak, bir sıfatına bağlı olmalıdır.

Kanıtlama

Beşinci tanıma göre, tavır kendi başına duramaz, yalnız kendisiyle tasarlanan cevherde bulunur, yani tavır ancak Tanrıda var olabilir ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir. (Önerme 15'e göre her var olan şey Tanrıda vardır.) Eğer zorunlu olarak var olan ve sonsuz olan bir tavır tasarlanırsa, bu ancak Tanrının bir sıfatıyla ve bu sıfat varlığın sonsuzluğunu ve zorunluluğunu kuşatması ve ifade etmesi bakımından olabilir; yani (tanım 8) ezeliliği ifade etmesi daha doğrusu bu sıfat asıl mutlak gibi görülmesi bakımından olabilir.

Buradan şu sonuç çıkar ki, sonsuz ve mutlak olarak var olan bir tavır, Tanrının bir sıfatının iki tarzda sonucu olmalıdır: ya XXI'inci önermede olduğu gibi doğrudan doğruya, ya da Tanrının mutlak tabiatında olan bir tavırlaşma yardımıyla, yani önceki önermeye göre, kendisi sonsuz ve zorunlu olarak var olan herhangi bir tavır yardımıyla.

Önerme XXIV

Tanrının meydana getirdiği şeylerin özü varlığı kuşatmaz.

Kanıtlama

Birinci tanıma göre, kendi başına göz önüne alınan ve tabiatı varlığı gerektiren her şey kendi kendisinin nedenidir (*causa sui*) ve yalnız kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır.

Önermenin sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı yalnız şeylerin varlığının başlangıcının nedeni değil, aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin de nedenidir, yani –skolastik bir terim kullanırsak– Tanrı şeylerin varlığının nedenidir (*causa esendi rerum*). Zira, gerek şeyler var olsun, gerekse var olmasın, biz onların özünü göz önüne alarak, bu özün ne var olma başlangıcını, ne de varlığın süresini kuşatmadığını görürüz. Böylece onların özü, ne başlangıcın nedenidir, ne Varlıklarının süresinin nedenidir. Var olabilen yalnız Tanrıdır, çünkü XIV'üncü önermenin sonucuna göre, tabiatı varlığı kuşatan yalnız odur.

Önerme XXV

Tanrı yalnız şeylerin varlığının değil, aynı zamanda özünün de etker nedenidir.

Kanıtlama

Tanrının, şeylerin özünün nedeni olmadığı iddia edilmedikçe bu önerme inkâr edilemez. Bu iddiadan, şeylerin özünün Tanrısız tasarlanabilmesi sonucu çıkar ki, bu da saçmadır (önerme 15), bunun zorunlu sonucu olarak Tanrı şeylerin özünün etker nedenidir.

Scolie

Tanrısal tabiatın zorunluluğundan, sonsuz tarzda sonsuz şeylerin yani sonsuz bir aklın bütün tasarlayabildiği şeylerin çıkması gerektiğini göz önüne alan herkes için (önerme 16), bu önerme apaçık görünür. Zira bu XVI'ncı önermeden şu sonuç çıkar ki, tanrısal tabiat var sayılınca, şeylerin özü ve varlığı ondan zorunlu olarak çıkar. Bunu bir kelime ile söylemek istersek, Tanrıya kendi kendisinin nedeni denilir ki, aşağıda gelen önerme sonucuna göre daha iyi anlaşılacak olan da budur.

Önermenin sonucu

Âlemde yayılmış olan bütün tikel şeyler, Tanrının sıfatlarının duygulanışlarından ya da Tanrının sıfatlarını filân ve filân belirli tarzda ifade eden tavırlardan başka bir şey değildirler: bu hakikatin kanıtlanması XV'inci önerme ile V'inci tanımdan çıkar.

Önerme XXVI

Herhangi bir eseri meydana getirmesi gerektirilmiş olan her şey, bu işte zorunlu olarak Tanrıca gerektirilmiştir; ve Tanrıca gerektirilmiş olmayan her şey bir eseri meydana getirmede kendi kendisini gerektiremez.

Kanıtlama

Varlıkların etkisini gerektiren şey, herkesin olumlayacağı üzere, zorunlu olarak pozitif bir şeydir; nitekim onun özü ve varlığının etker nedeni Tanrıdır ki (önerme 25 ve 16) bu birinci nokta idi. Önermenin ikinci kısmı çok açık olarak bundan çıkar; zira eğer bir şey Tanrı tarafından gerektirilmemiş ise kendi kendisini gerektirir, o zaman önermenin birinci kısmı yanlış olur ki, bu da gösterdiğimiz gibi saçmadır.

Önerme XXVII

Tanrının bir eser meydana getirmek için gerektirdiği bir şey, kendi kendisini gerektirilmemiş kılamaz.

Kanıtlama

Bu önerme aksiyomla kanıtlanmıştır ki buna göre belirli bir nedenden zorunlu olarak bir eser çıkar. Bir varlık Tanrıca bir şeyi yapmak üzere gerektirildiği zaman, bu gerektirici nedenden gerektirilmesi istenen bir eserin zorunlu olarak çıkması lâzım gelir.

Önerme XXVIII

Herhangi bir tekil şey, başka deyişle sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan her şey, kendisi de sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan başka bir nedenle bir eseri meydana getirmesi ve var olması gerektirilmiş değilse, var olamaz ve o eseri meydana getiremez; ve buna karşılık bu neden yine sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan başka bir nedenle meydana gelmesi ve var olması gerektirilmiş değilse, var olamaz ve bir eser meydana getiremez ve bu sonsuzca böyle gider.

Kanıtlama

26'ncı önerme ile 24'üncü önermenin sonucuna göre, var olması ve bir eser meydana getirmesi gerektirilmiş olan her şey Tanrıca gerektirilmiştir. Fakat sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan şey Tanrının mutlak olarak

alınan bir sıfatının tabiatı ile meydana getirilemez; zira mutlak olarak Tanrının bir sıfatının tabiatından çıkan her şey sonsuz ve ezelidir (önerme 21). Öyle ise bu şeyin Tanrıdan ya da onun bir tavırlaşmaya uğramış gibi görülmesi bakımından sıfatlarından birinden çıkması gerekir; zira, cevher ve tavırlar dışında verilmiş hiçbir şey yoktur (aksiyom 1, tanım 3 ve 5) ve tavırları (25'inci önermenin sonucu) Tanrının sıfatlarının duygulanışlarından başka bir şey değildirler. Halbuki bu şey Tanrıdan ya da onun ezeli ve sonsuz olan bir tavırlaşmaya uğraması bakımından sıfatlarının birinden çıkamazdı (önerme 22). Öyle ise onun Tanrıdan çıkması ya da bir eseri meydana getirmesi ve var olması Tanrıca veya sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan bir tavırlaşmaya uğraması bakımından Tanrının sıfatlarından birinde var olması ve bir eser meydana getirmesi gerekir. Birinci nokta bu idi. Şimdi bu neden ya da tavır da buna karşılık, birinci kanıtlamaya yarayan aynı sebeple başka bir neden ya da bir tavırla gerektirilmiş olması, onun da yine sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunan bir başka neden ya da tavırla gerektirilmiş olması lâzımdır ve hep aynı sebepten dolayı bu sonsuzca böyle gider.

Scolie

Tanrının mutlak surette göz önüne alınan tabiatından zorunlu olarak çıkan bazı şeylerin Tanrı tarafından doğrudan doğruya meydana getirilmesi gerektiği ve Tanrısız ne var olabilen ne tasarlanabilen başka bazı şeylerin de birinciler yardımıyla meydana gelmeleri gerektiği için, buradan şu sonuçlar çıkar: 1. Kendisinin doğrudan doğruya meydana getirdiği şeyler için, Tanrı mutlak olarak yakın nedendir; fakat söylendiği gibi, cinsel neden değildir. Zira Tanrının eserleri, nedenleri olmadan ne var olabilir ne tasarlanabilirler (15'inci önerme ve 24'üncü önermenin sonucu). 2. Tanrı için tekil şeylerin asıl uzak nedeni denemez, meğer ki burada hedef onların doğrudan doğruya meydana getirdikleri ya da daha ziyade mutlak olarak alınan tabiatından çıkanlardan ayırmak olsun. Zira biz uzak neden deyince hiçbir suretle esere bağlı olmayan bir nedeni anlıyoruz. Var olan her şey vardır ve Tanrıya bağlıdır, o suretle ki Tanrı olmadan ne var olabilir ne tasarlanabilir.

Önerme XXIX

Tabiatta zorunsuz olan hiçbir şey yoktur, fakat orada her şeyin şu ya da bu tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesi tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerektirilmiştir.

Kanıtlama

15'inci önermeye göre var olan her şey Tanrıda vardır ve Tanrı için zorunsuz bir şeydir denemez, zira (önerme 11), o zorunsuz bir tarzda değil zorunlu olarak vardır. Tanrının tabiatındaki tavırlar için ise, onlar da zorunsuz olarak değil, bu tabiattan zorunlu olarak çıkmışlardır (önerme 16) ve tanrısal tabiat mutlak olarak göz önüne alındığı gibi (önerme 21) herhangi bir tarzda etkisi gerektirilmiş olarak görüldüğü zaman da bu böyledir (önerme 27).

Bundan başka Tanrı bu tavırların yalnız sadece var olmaları bakımından değil (24'üncü önermenin sonucu), aynı zamanda bir eser meydana getirmeleri gerektirilmiş gibi görülmeleri bakamından da (önerme 26) bu tavırların nedenidir. Eğer Tanrı tarafından gerektirilmiş değil iseler, kendi kendilerini gerektirmeleri zorunsuz değil imkânsızdır (aynı önerme); ve eğer tersine, Tanrı onları gerektirmiş ise (önerme 27) kendi kendilerini gerektirilmemiş kılmaları da zorunsuz değil, imkânsızdır. Öyle ise, her şey tanrısal tabiatın zorunluluğu ile, yalnız var olmada değil, aynı zamanda şu ya da bu tarzda var olma ve bir şey meydana getirmede gerektirilmiştir ve tabiatta zorunsuz hiçbir şey yoktur.

Scolie

Düşünceme devam etmeden önce Yaratılmış Tabiatla Yaratıcı Tabiattan ne anladığımı burada açıklamak, daha doğrusu göstermek isterim[9]. Zira daha yukarıda sanırım ispat edilmiştir ki Yaratıcı Tabiat deyince kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şeyi, başka deyişle ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden cevherin sıfatlarını, ya da (14'üncü önermenin sonucu ve 17'nci önermenin`2'nci sonucu), hür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrıyı anlamak gerekir. Yaratılmış Tabiat deyince, Tanrının tabiatının zorunluluğu, başka deyişle sıfatlarından her birinin zorunluluğu ile, ya da Tanrıda olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrının sıfatlarının bütün tavırlarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlıyorum.

9) Yaratıcı tabiat *Nature Naturante*, Yaratılmış tabiat *Nature Naturée* karşılığıdır. Eskiden bu yerde Tabiat-i Fâtıra ve Tabiat-i Meftûre denirdi.

Önerme XXX

Fiil halinde sonlu ya da fiil halinde sonsuz olan bir zihin Tanrının sıfatlarını ve Tanrının duygulanışlarını kavramalı ve başka hiçbir şey kavramamalıdır.

Kanıtlama

6'ncı aksiyoma göre doğru bir fikir objesine uygun olmalıdır, yani kendiliğinden bilindiği gibi, zihinde objektif olarak bulunan şey zorunlu olarak tabiatta verilmiş olmalıdır; halbuki tabiatta tek bir cevher yani Tanrı vardır (14'üncü önermenin sonucu); ve Tanrıda olanlardan başka (önerme 15), nitekim Tanrıda olan ve aynı önermeye göre, Tanrısız ne var olabilen, ne de tasarlanabilenlerden başka duygulanışlar yoktur; öyle ise fiil halinde sonlu ya da fiil halinde sonsuz bir zihin Tanrının sıfatlarını ve Tanrının duygulanışlarını kavramalı ve başka hiçbir şey kavramamalıdır.

Önerme XXXI

İster sonlu ister sonsuz olsun, fiil halinde zihin, nitekim irade, arzu, sevgi, vb. Yaratıcı Tabiata değil, Yaratılmış Tabiata nispet edilmelidir.

Kanıtlama

Gerçekten zihin deyine biz, kendiliğinden bilindiği gibi, mutlak Düşünceyi değil, fakat yalnız düşünmenin herhangi bir tarzını anlıyoruz ki, o arzu, sevgi, vb. gibi öteki tarzlardan ayrılır ve bunun sonucu olarak (tanım 5), mutlak Düşünce yardımıyla tasarlanması gerekir; düşüncenin ezeli ve sonsuz özünü ifade eden Tanrının bir sıfatı yardımıyla tasarlanmalıdır diyorum (önerme 15 ve tanım 6) ve bu o tarzda olmalıdır ki bu sıfat olmadan o ne var olabilsin ne de tasarlanabilsin ve bu sebepten (29'uncu önermenin *scolie*'si) onun, düşünmenin başka tarzları gibi Yaratıcı Tabiata değil Yaratılmış Tabiata nispet edilmesi gerekir.

Scolie

Burada fiil halinde bir zihinden söz etmemin sebebi, güç halinde, kuvve halinde başka hiçbir zihni kabul etmeyişim değildir; fakat, her türlü karışıklıktan kaçınmak için, bizim en açık olarak algıladığımız şeyden, yani asıl bilme etkisinden söz etmeyi istedim, çünkü o bizim en açık olarak

kavradığımız şeydir. Zira bilme etkisinden daha büyük bilgiye götüren hiçbir şeyi bilemeyiz.

Önerme XXXII

İradeye hür neden denemez, yalnızca zorunlu neden denebilir.

Kanıtlama

Zihin gibi irade de, düşüncenin bir tavrından ibarettir; ve bundan dolayı (önerme 28) her istek (*volition*) ancak başka bir gerektirilmiş nedenle var olabilir ve bir eser meydana getirilmesi gerektirilmiş olabilir, bu neden de yine bir neden tarafından gerektirilir ve sonsuzca bu böyle gider. Eğer bir iradenin sonsuz olduğu var sayılırsa, o da var olmak ve bir eser meydana getirmek için Tanrı tarafından gerektirilmiş olmalıdır ve bu Tanrının mutlak surette sonsuz bir cevher olması bakımından değil, fakat düşüncenin mutlak ve ezeli özünü ifade eden bir sıfatı olması bakımındandır (önerme 23). Öyle ise hangi tarzda tasarlanırsa tasarlansın, sonlu ya da sonsuz bir irade, kendisinin var olması ve bir eser meydana getirmesini gerektiren bir neden ister ve böylece (tanım 7), ona hür neden denemez, yalnızca zorunlu ya da zorlama neden denir.

Önerme sonucu I

Buradan şu sonuç çıkar ki: 1. Tanrı eserlerini irade hürlüğü ile meydana getiremez.

Önerme sonucu II

Yine buradan şu sonuç çıkar ki: 2. İrade ve zihin Tanrının tabiatında hareket ve sükûnla ve mutlak olarak varlığı ve etkisi herhangi bir tarzda gerektirilmiş olan bütün şeylerle aynı münasebetle bulunmaktadırlar (önerme 29). Zira iradenin de, bütün öteki şeyler gibi, herhangi bir tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesini gerektiren bir nedene ihtiyacı vardır. Bir irade verilmiş olunca, ya da bir zihin verilmiş olunca, ondan sonsuzca şeyler çıktığı için, bundan dolayı denemez ki Tanrı irade hürlüğü ile hareket ediyor; nitekim hareket ve sükûndan bazı şeyler çıktığı için –ve bu eserler de sayısız olduğu için– Tanrı hareket ve sükûn hürlüğü ile etki yapıyor denemez. Öyle ise, irade tabiatın başka şeylerinden ziyade Tanrının tabiatına ait değildir, fakat onun Tanrı ile münasebeti

hareket ve sükûnun Tanrı ile münasebeti gibidir ve onlar tanrısal tabiatın zorunluluğuna bağlıdırlar ve var olmaları, bir eser meydana getirmeleri onun tarafından gerektirilmiştir.

Önerme XXXIII

Şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilemezler.

Kanıtlama

16'ncı önermeye göre, her şey verilmiş diye varsayılan Tanrının tabiatından çıkar (önerme 16) ve herhangi bir tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesi Tanrının tabiatının zorunluluğu ile gerektirilmiştir (önerme 29). Eğer, başka tabiatta şeyler var olabilseydi, ya da tabiat düzeni başka olacak gibi bir eser meydana getirmeleri gerektirilebilseydi, o zaman Tanrı da başka tabiatta olabilmeliydi ve bundan dolayı (önerme 11), bu başka tabiatın da var olması gerekirdi ve bunun sonucu olarak da iki ya da daha çok Tanrı olabilirdi ki, bu da saçmadır (önerme 14'ün önerme sonucu 1). Bu sebepten dolayı şeyler olduklarından başka bir tarzda ve başka bir düzende olamazlar.

Scolie

Yukarda gördüklerimizle, gün ışığından daha açık olarak kendilerine zorunsuz denebilecek şeylerin mutlak surette bulunmadıklarını gösterdikten sonra, şimdi birkaç kelime ile zorunsuzdan ne anladığımı ve önce zorunlu ve imkânsızdan ne anlamamız gerektiğini açıklamak isterim. Bir şeye, gerek özüne nispetle gerekse nedenine nispetle, zorunlu denir. Zira, bir şeyin varlığı ya kendi özünden ve tanımından ya da verilmiş bir etker nedenden zorunlu olarak çıkar. Aynı nedenlerden dolayı bir şey imkânsızdır; ya gerçekten ya özü ya tanımında bir çelişiklik bulunur, yahut da bu şeyi meydana getirecek tarzda gerektirilmiş olan hiçbir dış neden bulunmadığı için bu böyle olur. Şimdi bizdeki bilgi eksikliğinden başka hiçbir nedenden dolayı bir şeye zorunsuz denemez; özünde çelişme olduğunu bilmediğimiz, ya da kendisi hakkında hiçbir çelişmeyi içermediğini bildiğimiz bir şey nedenler düzenini bilmediğimiz için varlığını kesin olarak olumlayamasak da, derim ki, böyle bir şey bize asla ne zorunlu ne imkânsız gibi görünebilir ve bundan dolayı da ona zorunsuz ya da mümkün deriz.

Scolie II

Yukarda geçenlerden açıkça şu sonuç çıkar ki, şeyler Tanrıca üstün bir yetkinlikle meydana getirilmiştir, çünkü bu şeyler en yüksek dereceden yetkin olan verilmiş bir tabiattan zorunlu olarak çıkarlar. Ve Tanrıya bu bakımdan hiçbir eksiklik isnat edilemez; zira bunu olumlamaya bizi zorlayan onun yetkinliğidir. Daha doğrusu, biraz aşağıda göstereceğim gibi, bunun aksinin olumlanmasından Tanrının üstün yetkinliği olmadığı sonucu çıkar; zira, eğer şeyler başka bir tarzda meydana getirilmiş olsalardı, Tanrıya başka bir tabiatı, en yüksek derecede yetkin Varlığın göz önüne alınmasını ona atfetmeye bizi zorlayan bir tabiattan farklı bir tabiatı atfetmek gerekirdi. Fakat şüphe etmem ki birçokları bu görüş tarzını önce saçma diye reddederler ve onu incelemeye bile razı olmazlar; ve bunun sebebi yalnızca onların Tanrıya bizim tanımladığımızdan büsbütün başka bir hürriyeti vermeye alışmış olmalarıdır (tanım 7), yani mutlak iradeyi Tanrıya verme alışkınlıklarıdır. Ve ben hele hiç şüphe etmem ki, bu konuda düşünmek ve kanıtlamalarımın akışını vicdanlı bir görüşle incelemek isterlerse, Tanrıya atfettikleri bu türlü hürriyeti yalnız boş bir şey olarak değil, aynı zamanda bilime büyük bir engel olduğu için büsbütün reddederler. 17'nci önermenin scolie'sinde söylemiş olduğum şeyi burada tekrar etmeye ihtiyaç yoktur. Bununla birlikte onların lehine olarak, yine göstereceğim ki, iradenin Tanrının özüne ait olduğu kabul edilse bile, şeylerin Tanrıda yaratılmış olduklarından başka bir tarzda ve başka bir düzende yaratılamayacakları onun yetkinliğinden de pekâlâ çıkacaktır. Her şeyden önce asıl kendilerinin kabul ettiklerini, yani var olan her şeyin ne ise o olmasının yalnızca Tanrının emrine ve yalnız onun iradesine bağlı olduğunu göz önüne alacak olursak, bunu göstermek kolay olacaktır. Gerçekten başka türlü olsaydı, Tanrı her şeyin nedeni olmayacaktı. İkinci olarak onlar Tanrının bütün emirlerinin ezelden beri yine Tanrı tarafından yerine getirilmiş olduğunu kabul ederler. Eğer başka türlü olsaydı Tanrıya eksiklik ve kararsızlık isnat edilmiş olacaktı. Ezelde ne zaman, ne önce, ne sonra vardır; öyle ise buradan yani sırf Tanrının yetkinliğinden, Tanrının başka bir şeyi emredemediği ve asla emretmemiş olduğu sonucu çıkar. Fakat diyeceklerdir ki, Tanrının olduğundan başka türlü bir âlem yapmış olduğu, ya da ezelden beri tabiat ve onun düzenine dair başka emirler verdiği varsayıldığı zaman dahi, bundan dolayı Tanrıda hiçbir eksiklik olduğu sonucu çıkmaz. Ben ise, onlar bunu söylerken

Tanrının kendi emirlerini ister istemez değiştirdiğini de kabul ettikleri şeklinde cevap veririm. Zira, eğer Tanrı tabiat hakkında ve onun düzeni hakkında emretmiş olduğundan başka bir şey emretmiş olsaydı: yani tabiat konusunda başka bir şey istemiş, tasarlamış olsaydı zorunlu olarak şimdiki Zihninden başkası olacaktı. Ve eğer Tanrıya, özünden ve yetkinliğinden hiçbir şey değiştirmeksizin, başka bir zihin, başka bir irade atfetmeye imkân olsaydı, yine de yetkin kalmak üzere, yaratılmış şeyler konusundaki emirlerini şimdiki hale hangi sebeple değiştiremesin? Zira, hangi tarzda tasarlanırsa tasarlansın, onun Zihni ve İradesi yaratılmış şeylere taallûk eder (aittir), her zaman kendi özü ve yetkinliği ile aynı nispettedir. Öte yandan, benim bildiğime göre bütün filozoflar Tanrıda güç halinde zihin olmadığı, yalnız fiil halinde bir zihin olduğu noktasında uyuşmaktadırlar; sonra madem ki onun Zihninin ve İradesinin kendi özünden ayrılmadığı noktasında uyuşmaktadırlar, öyle ise buradan şu sonuç da çıkar ki, eğer Tanrıda fiil halinde başka bir zihin, başka bir irade olsaydı, onun özü de zorunlu olarak başka olacaktı; ve bundan dolayı (önce sonuçlamış olduğum gibi) eğer şeyler Tanrı tarafından şimdiki halde olduklarından başka türlü meydana getirilmiş olsalardı, Tanrının zihni ve iradesi, yani (kabul edildiği gibi) özü de başka türlü olacaktı ki, bu da saçmadır.

Sonra madem ki şeyler Tanrı tarafından başka hiçbir tarzda, başka hiçbir düzende meydana getirilememiştir ve madem ki bu önermenin hakikati Tanrının üstün yetkinliğinin bir sonucudur (sonurgusudur), Tanrının fikirlerde bulunan bütün yetkinlikle kendi zihnindeki fikre göre bütün şeyleri yaratmak istememiş olmasına hiçbir sebeple asla kanaat getiremeyeceğiz. Buna karşı şeylerde ne yetkinlik, ne eksiklik olduğu ve haklarında yetkin ve eksik, iyi veya kötü denilen şeylerin yalnızca Tanrının iradesine bağlı bulundukları şeklinde itiraz edilecektir; bundan dolayı da eğer Tanrı istemiş olsaydı şimdiki halde yetkinlik olan şeyi aşırı derecede eksiklik, ya da eksiklik olan şeyi aşırı derecede yetkinlik haline koyabilirdi. Fakat istediği şeyin zorunlu olarak fikrine sahip olan Tanrın iradesiyle şeyler hakkında sahip olduğu fikirden başka bir fikre sahip olabilmesini açıkça kabul etmek, (göstermiş olduğum gibi) büyük bir saçmalıktır. Kendi kanıtlarını onlara karşı çevirebilirim ve bu da aşağıdaki şekilde olur. Her şey Tanrının gücüne bağlıdır. Şeylerin olduklarından başka türlü olabilmeleri için, zorunlu olarak Tanrının iradesinin başka türlü olması gerektir; halbuki Tanrının iradesi olduğundan başka türlü

olamaz (son apaçıklıkla Tanrının yetkinlikten çıktığını göstermiş olduğumuz gibi). Öyle ise şeyler de başka türlü olamazlar. Her şeyi Tanrısal ilgisiz bir iradeye bağlı kılar ve her şeyin onun keyif ve hevesine (*bon plaisir*) bağlı olduğunu kabul eder. Bu sanının Tanrının gözünde daima iyilik amacı olduğu halde etki (tesir) ettiğini kabul etmeden ibaret başka bir görüşten daha az hakikatten uzaklaştığını tasdik ediyorum[10]. Zira onu savunanlar, Tanrının dışında Tanrıya bağlı olmayan işlemlerinde Tanrının kendisine model olarak aldığı ya da amaca gider gibi kendisine meylettiği bir şeyi ortaya koyar görünüyorlar. Bu ise Tanrıyı kadere tâbi kılmaya varır ki, Tanrı konusunda bundan daha saçma bir şey kabul edilemez, biz ise onun ilk neden, bütün şeylerin özünün ve varlığının biricik nedeni olduğunu göstermiştik. Öyle ise bu saçmalığı reddetmekle zaman kaybetmeye gerek yoktur.

Önerme XXXIV

Tanrının gücü kendi özüdür.

Kanıtlama

Gerçekten, Tanrının özünün zorunluluğunun sonucu olarak, Tanrı (önerme 11) kendi kendisinin Nedenidir ve her şeyin Nedenidir (önerme 16 ve önerme sonucu 1); o halde her şeyi var ve etkin kılan ve kendisini var kılan Tanrının gücü, onun kendi özüdür.

Önerme XXXV

Tanrının kudretinde olduğunu tasarladığımız her şey zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama

Gerçekten, Tanrının kudretinde bulunan her şey özünde o tarzda bulunur ki (önceki önerme), onun zorunlu bir sonucudur ve bundan dolayı da zorunlu olarak vardır.

Önerme XXXVI

Tabiatından bir eser çıkmayan belirli hiçbir şey yoktur.

10) Olumluyorum. Onaylıyorum.

Kanıtlama

Var olan her şey belirli ve gerektirilmiş tarzda Tanrının tabiatını ve özünü ifade eder (25. önermenin sonucu) yani (önerme 34), var olan her şey belirli ve gerektirilmiş bir tarzda her şeyin Nedeni olan Tanrının gücünü ifade eder; buradan şu sonuç çıkar ki, var olan her şeyden zorunlu olarak bir eserin çıkması gerekir (önerme 16).

Zeyl

Yukarıdaki bahislerde Tanrının tabiatını geliştirdim ve özeliklerinin neler olduğunu açıkladım. Gösterdim ki:

O zorunlu olarak vardır.

Tektir.

Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve tesir eder (etki yapar).

Her şeyin hür nedenidir ve şu ya da bu tarzda bu böyledir.

Her şey Tanrıdadır ve ona bağlıdır, o derecede ki, onsuz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz.

En sonra Tanrı her şeyi bir irade hürlüğüyle ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının yani sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir.

Fırsat düştükçe sırasıyla kanıtlamalarımın görülmesine engel olabilecek bütün peşin-hükümleri sileceğim; fakat birçok kimselerin, zihninde bazen bütün şeylerin zincirlenmesini açıkladığım sıraya göre kavramalarına engel olacak kadar daha birçok peşin-hükümler kaldığı için, onları burada hatırlatmak ve yeniden doğru aklın kantarıyla onları tartmak gerektiğine inandım.

Burada söz etmek istediğim peşin hükümlerden pek çoğu bir ilk peşin hükümden doğmaktadır ki, bu peşin hükme göre insanlar ortak bir gaye-nedenler konusunda yaşıyorlar; gerçekten, genel olarak kendileri nasıl bir gayeye göre hareket ediyorlarsa, bütün tabiatın da bir gaye için etki (ve hareket) ettiğini var sayarlar ve Tanrının bütün şeyleri insan için ve insanı da kendisi için, yani tapılmak için yapmış olduğunu söylerler.

Önce şu noktaları incelemeye girişmek isterim:

1° İnsanların pek çoğu neden dolayı bu peşin hüküm içinde böylece kalıyorlar ve her birinde niçin buna bağlanmak eğilimi vardır.

2° Bu peşin hükmün yanlışlığını ve

3° Bu peşin hükmün âlemde iyi ve kötü, erdem (sevap) ve günah, övmek ve yermek, düzen ve karışıklık, güzellik ve çirkinlik ve bu gibi

daha birçokları üzerinde yapılmış olduğunu gördüğümüz bütün sanıları nasıl doğurduğunu göstermek isterim. Bütün bu sanıların zihnimizin tabiatından çıkmış olduklarını göstermenin yeri burası değildir. Hiç kimsece itiraz edilmeyen bir ilkeden, yani bütün insanların nedenler üzerinde tam bir bilgisizliğinden doğdukları; ve bundan başka hepsinin kendilerine refahlarını aratan bir iştaha sahip oldukları ve bunu duydukları noktasından hareket etmek yeter.

Buradan şu sonuç doğar ki: 1° İnsanlarda kendi iradelerinin, kendi iştahlarının bilinci ve yakın bilgisi olduğu için, kendilerini hür sanıyorlar ve bu iştahları kendilerinde meydana getiren ve istemelerine sebep olan nedenleri bilememek yüzünden, hatta rüyalarında bile, bunu asla düşünmüyorlar.

Yine buradan şu sonuç çıkar ki: 2° İnsanlar hep bir amaca göre, yani iştah duydukları faydalı olan şeye göre hareket ederler. Onların daima sırf yapılmış şeylerin gaye-nedenlerini bilmek için çabalamaları ve bunları öğrenince artık huzursuzluk için hiçbir sebep kalmadığından rahat etmeleri bundan ileri gelir.

Hiç kimse onları, bilinmesi meraklarının bütün konusunu meydana getiren gaye-nedenler üzerinde aydınlatamadığı zaman, ilk çareleri kendi kendilerine dönmek ve böyle bir halde hangi gaye-nedenin onları gerektirmiş olacağını göz önüne almaktır, kendi kendilerine ait bu yargılama metodu ile (tabiattan aşkın olarak[11]) kendi ruhlarını bütün ruhların ölçüsü yaparlar.

Halbuki onlar, gerek kendilerinde, gerek kendi dışlarında meylettikleri rahatlığa onları götürmeye elverişli birçok araçlar buldukları için (görmekte göz, çiğnemekte diş, beslenmekte otlar ve hayvanlar, kendilerini aydınlatmakta güneş, balıkları beslemekte deniz v.s.) bütün bu şeylerin ve genel olarak bütün tabiatın rahat yaşamalarını sağlamaya yarayan araçlar olduğunu zannederler.

Ayrıca bu araçları bulduklarını, fakat kendileri meydana getirmediklerini bildikleri için, buradan, onları kullanmak üzere kendilerine tedarik eden başka biri olduğuna inanacak bir saik çıkarmışlardır. Vakaa da şeyleri araçlar gibi gördükten sonra onların kendi kendilerine yapılmış olduğuna inanamamışlardır. Fakat tedarikine alıştıkları araçlardan sonuç çıkar-

11) Metinden fazla, Boulainvilliers'nin ilavesi.

mak üzere, beşerî hürriyete sahip bütün ihtiyaçlarına cevap veren kullanacakları her şeyi yapan tabiatın bir ya da birçok idare edicileri olduğuna kanaat getirmeye mecbur olmuşlardır.

Başka bir yönden, bu varlık veya bu varlıkların düşünme tarzı ve zihinleri üzerine hiçbir türlü bilgileri olmadığı için, ona kendi düşünme tarzları ve zihinlerini yormuşlardır ve buradan hareket ederek, insanların sevgisini ve hediyelerini kendilerine çekmek amacıyla, Tanrıların bütün bunları onların hizmetine verdiklerini esaslı bir hakikat diye ileri sürmüşlerdir. Kendi fikirleri üzerinde ve Tanrıların tabiatını kendi tabiatlarıyla karşılaştırarak hüküm yürütmek suretiyle, insanların türlü düşünme tarzlarına, bunca farklı tapınışlarına göre tasarladıkları şey budur; onların hepsi Tanrıya en hoş görünen tapınma tarzına sahip oldukları ve bundan dolayı da Tanrının lütfunu ve güvencini kazandıkları kanısındadırlar. O tarzda ki, bu varlık, onların her zaman anlamsız arzularını ve doymak bilmez hasisliklerini doyurmak işinde bütün tabiatı hizmetlerinde kullanmaya hazır idi. Böylece, bu peşin-hüküm bütün zihinlere derin kökler salan yanlış inanı doğurmuştur ve buradan insanların bütün çalışma güçlerini gaye-nedenleri öğrenmeye ve açıklamaya bağlamaları sonucu çıkmıştır.

Fakat tabiatın boşuna, (yani insan için elverişli olmayan) hiçbir şey yapmadığını göstermeye kalkıştıkları zaman, Tabiatın ve Tanrıların, insanlarla aynı hezeyana tutulmuş olduklarını göstermeden başka bir şey yapmaz görünüyorlar. Ve şimdi isterim ki bu sapkınlıkların sonucunun ne olduğunu fark edesiniz!

İnsanların kendileri için tabiatta buldukları bu faydalar arasında, kendilerinin rahat yaşamasına hizmet eder gözüyle bakamayacakları şeylere de rastlamadan geri kalmadılar. Fırtınalar, yer depremleri, hastalıklar ve buna benzer başka kötülükler bunlardandır ve bu türlü vakalara bir sebep bulmak için bütün bunların Tanrılarca insanlardan öç almak için olduğunu, yani bu bahtsızlıkların[12] ancak insanların Tanrılara kötü davrandıkları ve sanki tapınmalarını ihmal ettikleri zaman onlar kızacak olurlarsa meydana geldiğini tasarladılar; deney durmadan dinlenmeden bu yanlış uslamlamaların eksikliğine karşı kendini gösterdiği ve günde milyonlarca örnekle iyilikler ve kötülükler sofu olanlarla olmayanların başına aynı derecede geldiği halde, insanlar her zaman inatla kendi peşin-hüküm-

12) Mutsuzlukların.

leri içinde kaldılar: zira nasıl kullanılacağını mutlak olarak bilmedikleri şeyler arasına Tanrıların bu garip davranışını koymak ve onları aynı zamanda hem iyi, hem kötü saymak, onlara ilk fikirlerinden vazgeçmekten ve daha akıl edilir bir sistem kurmaktan kolay geldi; bu onları, Tanrının hükümlerinin sonsuz derecede insan aklının kaplamı üstünde olduğunu kural olarak koymaya götürdü. Eğer şeylerin gaye-nedenlerinde durmaksızın onların özlerini ve özelliklerini göz önüne alan matematik bilimleri insanlara doğrunun bilgisine ulaşmak için başka bir yol göstermiş olmasaydı, onları sürekli olarak bilgisizliğin karanlıklarına gömülmüş bırakmak için bundan başka şeye ihtiyaç var mıydı? Matematikten başka, insanlar, bu evrensel peşin-hükümlerin boyunduruğunu bükmede ve hakikati keşfetmede onlara çok yardımlar eden, burada uzun uzadıya incelenmesi lüzumsuz daha birçok yardımcılar buldular.

Sanırım ki, bu düşünceler önceden açıklamasına girişmiş olduğum şeyi göstermeye yetecektir: Bu da insanların hangi sebeple bütün tabiatın bir gayeye göre hareket ettiğine inanmakta inat ettikleri sorusudur. Şimdi bu peşin-hükmün gülünçlüğünü kanıtlamak ve tabiatın belirli bir gayeye göre asla hareket etmediğini ve tasarlanan bütün bu gaye-nedenlerin insan zihninin sırf kuruntularından ibaret olduğunu anlatmak için çok güçlük çekmeyeceğim. Gerçekten, hem açıklamış olduğum gibi bu peşin-hükmün kökü ve ilkesinin ne olduğunu göz önüne alarak, hem de, XVI'ncı önermede ve XXXII'nci önermenin sonucunda söylediğimi hatırlayarak, bu nokta oldukça iyi kanıtlanmış bulunacaktır. Âlemde her şeyin tabiatın ezeli zorunluluğu ile ve onun üstün yetkinliğinin eseriyle olduğu ispat edilmek istenirse, bütün söylediklerime dikkat ederek de bu kanıya varılacaktır.

Bununla birlikte burada söylediklerime bir şey katmak isterim; o da bu gaye-nedenler doktrininin tabiatı büsbütün yıktığı ve altüst ettiğidir. Vakaa bu doktrin gerçekten neden olanı eser diye alıyor. İkincisi de şudur ki, tabiatta önce gelmesi gereken şeyi sonraya koyuyor ve en sonra en üstün ve en yetkin olana eksiklik veriyor. Kendi başlarına apaçık olan ilk ikisi üzerinde durmaksızın, burada ispat etmek istediğim bu son noktadır ve işte bakın bunu nasıl yapıyorum:

21, 22 ve 23'üncü önermelere göre nedeni doğrudan doğruya Tanrı olan her eser üstün olarak yetkindir, o suretle ki bir şey meydana gelmek için Tanrı ile kendi arasında araçlı veya ortaç ne kadar çok nedene muhtaçsa, o kadar az yetkindir.

Halbuki, Tanrının doğrudan doğruya meydana getirdiği şeyler onun tarafından konmuş olan bir gayeye ulaşması için yapılmış idiyse, bundan şu sonuç çıkar ki, Tanrının meydana getirmiş olduğu bu şeylerin en yetkinleri, şüphesiz en sonra meydana getirmiş olduğu şeyler olacaktır, zira öncekiler ancak onlar yardımıyla meydana getirilmişlerdir.

Bu noktaya bir de şunu kattım ki, bu gaye-nedenler doktrini Tanrıyı yetkinlikten yoksun bir hale koyuyor ve bu fark ediliyor. Zira Tanrının eğilim duyduğu bir gayeye göre hareket ettiği doğruysa, bundan zorunlu olarak şu sonuç çıkar ki, Tanrı eğilim duyduğu ve yoksun olduğu bir şeyi arzu ediyor demektir ve her ne kadar kelâmcılar (ve metafizikçiler) ihtiyaç veya yoksunluk gayesiyle (*finem indigentia*) benzeyiş ve özümseme gayesini (*finem assimilationis*) ayırıyorlarsa da bununla birlikte onların hepsi Tanrının her şeyi kendisi için yaptığı, yoksa yarattığı şeyler için yapmadığı, çünkü yaradıştan önce gerçekten Tanrıya işleme ve tesir etmede (*agir*) gaye hizmetini görebilecek Tanrı dışında hiçbir şey atfedemedikleri noktasında birleşirler; bundan dolayı onlar zorunlu olarak, Tanrının kendilerine ulaşmak için araçlar kullanmak istediği ve elde etmeyi arzu ettiği birtakım şeylerden yoksun olduğunu kabul etmek zorundadırlar. Bu meydandadır. Hele hatırlatmayı unutmamalıyım ki, bütün şeylere bir gayeneden vermek yetilerini ilân etmek isteyen bu gaye-neden doktrini güdenler varsayışlarını (*hypothèse*) kanıtlamak için yeni bir akıl yürütme, ya da hüküm verme tarzı tasarladılar: bu da imkânsızlığa değil, fakat bilgisizliğe irca yolu idi. Böylece bilgisizliğin gerçekten onların sistemlerinde temel olduğunu gösterdiler. Diyelim ki bir evin damından bir kiremit düşerek bir adamın başını yarsın ve onu öldürsün, onlar size gaye-nedenlerinin sistemiyle bu kiremitin bu adamı öldürmek için düştüğünü kanıtlayacaklardır; zira en sonra size diyeceklerdir ki, eğer bu kiremit gerçekten bu adamı öldürmek için Tanrının iradesiyle düşmemişse, rastgele (tesadüfi) olarak onun düşmesi için bunca şartlar nasıl bir araya geliyor? Siz onlara cevap vereceksiniz ve sadece ölmüş olan adam sözü geçen evin damı altından geçerken rüzgâr estiği için bu iğreti olayın olmuş olduğunu söyleyeceksiniz, fakat onlar bununla kanmayacaklar, o sırada niçin rüzgâr estiğini ve rüzgâr estiği sırada insanın niçin oradan geçtiğini size sormada ısrar edeceklerdir. Ve siz bir gün önce, hava oldukça sâkin olduğu sırada deniz kabarmaya başladığı için rüzgâr estiğini; sözü geçen insanın hayatının uğursuz bir anında oradan geçtiğini, çünkü bu yolun kendisini

bekleyen bir dostuna gitmek için en kısa yol olduğunu söylemekle bundan kurtulmuş ve onlarla uyuşmuş olmayacaksınız. Onlar yine kendilerine denizin niçin kabarmış olduğunu ve bu bahtsızın neden dostu tarafından tam o günde çağırılmış bulunduğunu açıklamanız için size yüklenecekler-dir. Zira onların soruları sonsuz olarak uzayacak ve gerçekten onlar bu suretle, sizi bilgisizliklerinin dayanağı olan Tanrının iradesini ileri sürmeye götürünceye kadar nedenlerin nedenlerini sorarak takip edeceklerdir.

Nitekim insan bedeninin yapısını gördükleri zaman budalaca bir hayrete düşerler ve şüphesiz o kadar güzel bir düzenlemenin sebeplerini bilmemelerinden dolayı bu bilgisizlikleri onları bütün bunun asla mekanik kanunlarına göre yapılmış olmadığını, tabiatüstü ya da Tanrıya ait bir sanatın eseri olduğu sonucunu çıkarmaya götürür. Bu tabiatüstü sanat onlara göre bütünü düzenlemeye o kadar elverişlidir ki, bu bütünün parçaları zarar vermeksizin birbirlerine uygun gelirler.

Böylece her kim bir budala gibi hayrete düşecek yerde, tabiat şeylerini bilgince bilmeye kendini verirse, çoğu kere bir müşrik ve dinsiz diye karşılanır ve halkın Tabiat ve Tanrının yorumlayıcıları gibi hayranlıkla baktığı kimseler tarafından böyle oldukları ilân edilir. Onlar çok iyi bilirler ki bilgisizliği yıkmak budalaca hayreti yıkmaktır. Yani onların biricik akıl yürütme ve otoritelerini koruma amaçlarını yıkmaktır. Fakat bunu bir yana bırakalım ve bu gaye-nedenler peşin-hükmünden doğmuş olan garip sanılar üzerine haber verdiğim üçüncü noktaya geçelim:

Meydana gelen her şeyin kendileri için yapılmış olduğu kanısında olduktan sonra, insanlar kendileri için en faydalı olduğuna hükmettikleri şeylere var olanların içinde en iyisi gözüyle bakmak zorunda kaldılar ve kendilerine en çok hoş görünen şeylere onlar en yetkin gözüyle baktılar; bu da onları her şeyin tabiatını açıklamak iddiasında bulundukları iyilik-kötülük, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzel-çirkin fikirlerine şekil vermeye götürdü. Başka yönden kendilerini hür görmeleri suretiyle övme ve yerme, erdem ve düşüklük (rezillik) fikirlerine ulaştılar ki, bunları insan tabiatından söz ettiğim zaman ilerde uzun uzadıya anlatacağım. Burada şimdilik bütün bu iyi-kötü, düzen ve karışıklık vb. fikirleri üzerine birkaç kelime söylemek istiyorum.

İnsanlar o halde sağlığa yarayan ve Tanrıya tapınmaya yardım eden her şeye iyilik derler ve bunların aksine de kötülük derler ve şeylerin tabiatını bilmeyenler hayal güçlerini akıl yerine aldıkları için, şeyleri tasarla-

dıkları biçime göre âlemde bir *Düzen* olduğuna kuvvetle inanırlar ve hem kendi tabiatlarını, hem âlemin tabiatını bilmedikleri için, bu tarzda akıl yürütürler. Zira şeyler, duyular aracılığı ile tasarlanınca hayal gücümüzle kolayca kavranacak bir tarzda hazırlanmış oldukları zaman ve bundan dolayı hayal gücümüz bize onları hatırlatmak kolaylığını verdiği zaman, biz onların düzeni olduğuna hükmederiz ve tersine hayal gücümüz onları asla kavramadığı zaman onların kötü düzenlenmiş ya da karışık olduklarına hükmederiz.

Zaten insanların zevki en kolaylıkla hayal edebilecekleri şeyi seçmeye götürdüğü ve (demin söylediğim gibi) hayal güçleri hafızalarına en kolay kazılan şeyler üzerine çevrildiği için, bundan şu sonuç çıkar ki, onların da gerçekten yaptıkları gibi sanki tabiatta bizim hayal gücümüzden bağımsız gerçek ve mutlak bir düzen varmış gibi, düzeni karışıklığa tercih ederler. Onlar aynı zamanda Tanrının her şeyi düzenle ve bundan dolayı bilmeden yarattığını söylerler, Tanrıya hayal gücü yorarlar. Ancak belki de Tanrının, hayal gücümüze ait ihtiyaçları önceden görerek, en kolay hayal edebilecekleri bir biçimde her şeyi düzenlemiş olduğunu söylemek isterler ve olabilir ki hayal gücümüzü çok aşan ve bu gerçek hafifliği yüzünden birçokları onunla karışan gösterişler bulunacağı şeklinde bir itiraz önünde duraklamaya kendilerini bırakmayacaklardır. Fakat bu nokta üzerinde yeteri kadar durduk.

Bir de hatırlatmak gerekir ki başka bütün kavramlarımız hayal gücümüzün tavırlarından, yani hayal gücümüzün dış objelerden türlü tarzda duygulanmış olduğu biçimlerden başka bir şey değildirler. Bununla birlikte bilgisizler onları şeylerin başlıca sıfatları gibi görürler, çünkü daha önce söylediğimiz gibi, her şeyin kendilerine göre yapılmış olduğuna inanırlar ve bir şeyin tabiatının ancak o şeyle duygulanışlarına göre iyi ya da kötü, sağlam ya da bozuk olduğunu söylerler. (Yani bu şeylerin kendilerini duygulandırış tarzına göre hükmederler.) Diyelim ki objelerin görme sinirinde uyandırdığı hareket onlara hoş ve sağlam geliyor, o zaman bunun sebebi olan objeler güzeldir ve tersine bir duyum uyandırdıkları zaman çirkindir derler: Koklam duyularını okşadığına ya da gıcıkladığına göre bu şeylere hoş kokulu ya da pis kokulu derler, damaklarına hoş ya da hoş değil geldiğine göre ya tatlı ya acı, dokunma duyulanna az ya da çok dayandığına göre, ya katı, ya yumuşak, ya cilâlı, ya serttirler. En sonra işitme duyusuna ait olan her şey onlarda türlü adlar alır: Bazen bu bir gürül-

tüdür, bazen bir sestir, bazen bir âhenktir ve bu son nitelik bakımından insanların garabetleri Tanrının ahenk dedikleri şeyden hoşlandığına inanacak kadar ileri gitmiştir; hatta gök cisimlerine ait hareketlerin bir âhenk teşkil ettiği kanısında olan filozoflar bile olmuştur. Bütün bunlar çok iyi gösteriyor ki herkes şeyler hakkında kendi kafasının yatkınlığına (istidadına) göre hüküm veriyor ya da daha doğrusu herkes kendi hayal gücünün hayaletlerine (*fantome*) asıl gerçekler gözüyle bakıyor. İşte bunun için bu münasebetle söylüyorum ki insanların hiçbir şey üzerinde anlaşamamış olmalarına şaşmamalıdır; o derece ki sanıları arasındaki ayrılık onlarda şüpheciliği doğurmuştur; zira insanların bedenleri birçok noktalarda birbirine uysa bile daha çok noktadan birbirlerinden ayrılırlar ve bundan dolayı birinin iyi diye hükmettiği başkasına kötü görünür. Birinin düzenli bulduğu yerde öteki karışıklık bulur (birine hoş gelen ötekine hoş değil gelir) ve geri kalanlar da bunun gibidir. Fakat bu soru üzerinde asla genişlemiyorum, çünkü hem bu çeşitli soruları genişleterek (*ex professo*) incelemenin yeri burası değildir, hem de zaten herkes bunun ne olduğunu kendiliğinden yeteri kadar bilir. Herkes şöyle tekrar eder: Ne kadar insan varsa o kadar görüş vardır, herkes kendi fikrinde ısrar eder, kafalar arasındaki farklar damaklar arasındaki farktan daha az değildir. Ve bütün bu atasözleri (*dicton*) insanların şeyler hakkında ancak kendi beyinlerinin yatkınlığına göre hüküm verdiklerini ve şeyleri bilmekten ziyade hayal ettiklerini kanıtlıyor.

Eğer onları açıkça tanımış olsalardı, kanıtları matematik, yani herkesi kendine çekmek gücü değil, ikna etmek gücü olurdu. Tabiatı açıklamak için halkın kullandığı bütün kavramlar hayal gücünün tarzlarından ibaret olmak ve hiçbir şeyin tabiatını anlatmamakla kalmaz, fakat hayal gücünün kuruluş tarzından doğarlar. Onlar şüphesiz hayal oyunlarından başka bir şey değildir ve bundan dolayı halk bize aslında şeylerin tabiatının ne olduğunu öğretmekten ziyade kendi hayalinin yapısı ne olduğunu öğretir. Hayal güçlerinin bu mahsullerinden her birini ifade için adlar buldukları ve bu adlar gerçekten var olan varlıklarmış gibi göründüğü için, bütün bu hayalî (fantastik) varlıklara, akıl varlıkları değil; fakat hayal varlıkları diyorum; ve bundan dolayı böyle kaynaklardan bana karşı ileri sürülebilecek bütün itirazlara cevap vermenin güç olmadığını tasarlamak kolaydır.

Diyelim ki, burada yanlışları tasvir ettiğim kimselerden birçoğu bize şu akıl yürütmeyi yapıyorlar: Eğer var olan her şey Tanrının yetkin tabiatı-

nın zorunlu bir sonucu ise, tabiatta bunca yetkinsizlikleri (eksikleri), diyelim bozulup çürümeye kadar giden fesatları, bazen yüreği burkan şeylerdeki çirkinlikleri ve çarpıklıkları, karışıklığı, kötülüğü, günahı, vb. niçin buluyoruz? Fakat bu iddia daha önce söylemiş olduğum gibi, kendiliğinden reddedilir. Gerçekten, şeylerin yetkinliği kendi kendileriyle ve kendi tabiatlarıyla kaimdir ve şeylerin duyularımız üzerine hoş ya da hoş değil olan izlenimler bırakmalarına, bize ya faydalı ya zararlı olmalarına göre kendiliklerinden ya az ya çok yetkin olduklarını düşünmek gülünçtür.

Tanrının insanları neden dolayı yalnızca aklın ışıklarıyla hareket edecek kadar bilge yaratmamış olduğunu size soranlara karşı, benim bunun onda yetkinliğin ilk derecesinden son derecesine kadar her şeyi yetkin olarak doğurmak için hiçbir maddenin eksik olmamasından, ya da daha doğru söylersek, 16'ncı önermede kanıtladığım gibi, sonsuz bir akılla tasarlanabilen her şeyin meydana gelmesi için tabiat kanunlarının yeteri kadar geniş ve bol olmasından ileri geldiğini söylemekten başka cevabım yoktur. İşte işaret etmek istediğim peşin-hükümler bunlardır. Aynı çeşitten daha başkaları varsa biraz ince bakış (*réflexion*[13]) ve düşünce ile bunlardan şifa bulmak kolaydır.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN SONU

13) *Reflexion* karşılığı düşünce demek çok güçtür. Çünkü *pensée* ve *méditation*'la karışır. Eskiden "teemmül" denen bu kelimeyi ötekilerden iyice ayırmak için fizikteki anlamına uyarak "yansıma" diye karşılayabilirdik. Ancak burada pek az işe yarayacağını hesaba katarak "ince bakış" ya da "ince düşünme" diyoruz.

2
Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine

Şimdi de (zorunlu olarak) Tanrının ya da ezeli ve sonsuz varlığın özünden çıkması gereken şeylerin açıklanmasına geçiyorum. Bununla birlikte hepsini incelemeyeceğim. Zira ilk bölümün 16'ncı önermesinde kanıtladık ki onun özü sonsuz olduğu için, ondan sonsuz şeylerin ve sonsuz tavırlaşmaların çıkması gerekir. Öyle ise insan Ruhunun bilgisine ve onun yüce mutluluğuna sanki elimizden tutup götürebilecek olanlardan söz etmeye kendimizi verdik.

Tanım I

Cisim (Beden) deyince, uzamlı bir şey olarak görülmesi bakımından, Tanrının özünü belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavrı anlıyorum. (Önerme 25, önerme sonucu).

Tanım II

Ben bunun, zorunlu olarak varlığını kurmaksızın koyamayacağınız ve bu varlığı yıkmaksızın kaldıramayacağınız bir şeyin özüne ait olduğunu söylüyorum; ya da o öyle bir nesnedir ki, kendisi olmaksızın şey var olamayacağı ve tasarlanamayacağı gibi, buna karşılık şeysiz de kendisi var olamaz ve tasarlanamaz.

Tanım III

Fikir deyince, Ruhun düşünen bir şey olduğu için teşkil ettiği bir ruh kavramını anlıyorum.

Açıklama

Kavram diyorum, fakat algı demiyorum, çünkü algı kelimesi Ruhun bir objeden duygulanmış olduğunu, edilginliğini işaret eder, kavramda ise ruhun etkinliği ifade eder gibi görünüyor.

Tanım IV

Upuygun (*adéquate*) fikir deyince, obje ile ilişiği olmadan kendi başına göz önüne alınca doğru bir fikrin bütün içsel (*intrinsèque*) özelikleri ya da adlandırmaları olan fikri anlıyorum.

Açıklama

Dışsal (*extrinsèque*) olanlarından, yani fikrin objesine uygunluğundan ve münasebetinden ayırmak için içsel (*intrinsèque*) diyorum.

Tanım V

Süre (*durée*) varoluşun belirlenmemiş (*indéfini*) bir sürekliliğidir.

Açıklama

Belirlenmemiş (*indéfini*) diyorum, çünkü o var olan şeyin tabiatıyla veya şeyin var olma zorunluluğunu kuran fakat onu ortadan kaldırmayan etker nedenle gerektirilemez.

Tanım VI

Gerçeklik ve yetkinlik deyince, aynı şeyi anlıyorum.

Tanım VII

Tekil şeyler deyince, sonlu olan şeyleri ve gerektirilmiş bir varoluşu bulunanları anlıyorum. Eğer birçok fertler, hep aynı eserin nedeni olacak surette aynı etkinlikte birleşirse, onların hepsini o zaman aynı tekil şey gibi sayarım.

Aksiyom I

İnsanın özü zorunlu olarak varoluşu kuşatmaz, yani Tabiat düzenine göre şu veya bu insanın var olabilmesi mümkün olduğu gibi var olmaması da mümkündür.

Aksiyom II

İnsan düşünür.

Aksiyom III

Sevgi, arzu veya ruhun herhangi başka bir duygulanışı (*affection*) gibi düşünme tavırları, ancak sevilen, arzu edilen, bir şeyin fikri verilmiş olduğu zaman vardır; fakat bir fikir başka hiçbir düşünme tavrı olmadan verilmiş olabilir.

Aksiyom IV

Hissediyoruz ki bir beden birçok tarzlarda duygulanmıştır (*affecté*).

Aksiyom V

Bedenler ve düşünme tavırlarından başka, hiçbir tikel şeyi duymuyor ve tasarlamıyoruz.

13'üncü önermeden sonraki postulatlara bakınız.

Önerme I

Düşünce, Tanrının bir sıfatıdır, yani Tanrı düşünen varlıktır.

Kanıtlama

Tekil düşünceler, yani filân veya falan düşünce Tanrının tabiatını belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavırlardır (önerme sonucu, önerme 25, bölüm I). Kavramı bütün tekil düşünceleri kucaklayan ve kendisiyle bu düşüncelerin tasarlandığı bir sıfat, öyle ise Tanrıya aittir (tanım 5, bölüm I). Bunun için Düşünce Tanrının ezeli ve sonsuz özünü ifade eden sonsuz sıfatlarından biridir (tanım 6, bölüm I); öyleyse bu da o demektir ki Tanrı düşünen bir varlıktır.

Scolie

Bu önerme, bizim düşünen sonsuz bir varlığı tasarlayabilmemiz bakı-

mından da apaçık görülmektedir; zira düşünen bir varlık ne kadar düşünebilirse biz onu o kadar gerçekliği ve yetkinliği var diye tasarlarız; o halde sonsuz şeyleri sonsuz tavırlarla düşünebilen bir varlık, düşünmek özeliği sayesinde zorunlu olarak sonsuzdur. Halbuki yalnız düşünceye dikkat edince, biz sonsuz bir varlık tasarlarız, Düşünce (tanım 4 ve 6, bölüm I), göstermek istediğimiz gibi, Tanrının sonsuz sıfatlarından biridir.

Önerme II

Uzam Tanrının bir sıfatıdır, yani Tanrı uzamlı varlıktır.

Kanıtlama

Bu önerme önceki önerme ile aynı tarzda kanıtlanabilir.

Önerme III

Tanrıda özünün fikrinden başka, özünden zorunlu olarak çıkan her şeyin fikri zorunlu olarak vardır.

Kanıtlama

Tanrı (önerme I) sonsuz tavırlarla sonsuz şeyler düşünebilir, ya da aynı anlama gelmek üzere (önerme 16, bölüm I), Tanrı kendi özünün ve özünden zorunlu olarak çıkan her şeyin fikrini kurabilir. Halbuki Tanrının gücünde olan her şey zorunlu olarak vardır (önerme 35, bölüm I). Öyle ise bu fikir zorunlu olarak vardır ve (önerme 15, bölüm I) yalnız Tanrıda var olabilir.

Scolie

Halk, Tanrının gücü (kuvvesi) deyince, Tanrının hür İradesini ve onun var olan her şey üzerindeki İradesini anlar. Bundan dolayı her şeye zorunsuz (*contingent*) gözüyle bakılır; Tanrıda her şeyi yok etmek ve her şeyi yoklukta uzatmak gücünün var olduğu iddia edilir. Çoğu kere Tanrının gücü kralların gücü ile karşılaştırılır. Ama biz bunu XXXII'nci önermenin bölüm I, 1 ve 2'nci sonucunda reddettik (önerme 16. bölüm I) ve Tanrının kendisini bilir gibi, yani zorunlu olarak hareket ettiğini ve herkesin kabul ettiği üzere Tanrısal tabiattan zorunlu olarak Tanrının kendisini bilmesi çıktığı gibi, aynı suretle Tanrısal tabiattan Tanrının sonsuz tavırlarıyla sonsuz bir tarzda hareket etmesinin de çıkacağını gösterdik.

Ondan sonra gösterdik ki (önerme 34, bölüm I) Tanrının gücü Tanrının etkin özünden başka bir şey değildir. O suretle ki bizim için Tanrıyı tesir etmiyor gibi tasarlamak var değilmiş gibi tasarlamak kadar imkânsızdır. Bu akıl yürütmeyi daha ileriye götürmek isteseydim, gösterebilirdim ki halkın Tanrıya yorduğu (atfettiği) bu güç yalnızca sırf insana ait bir güç olmakla kalmaz, aynı zamanda güçsüzlüğü de içine alır. Gösterebilirdim ki, onlar Tanrıyı bir insan haline getirmişlerdir, ya da onu insanlara benzer gibi bedenleştirmişlerdir. Ancak bu kadar sık aynı şeyden söz etmek istemiyorum. Yalnızca hep bu konu üzerine ilk bölümde söylenmiş olan şeyleri okuyucunun sık sık hatırlamasını rica ederim (16'ncı önermeden sona kadar). Zira Tanrının kuvvetini ve gücünü hükümdarların kuvvesi ve gücüyle karıştırmaktan iyice kaçınılmayacak olursa, anlatmak istediğim şeyin tasarlanması imkânsız olur.

Önerme IV

Kendisinden sonsuz tavırlarla sonsuz şeyler çıkan Tanrı fikri, ancak tek bir fikir olabilir.

Kanıtlama

Sonsuz zihin[1] Tanrının sıfatları ve duygulanışlarından (*affection*) başka hiçbir şeyi kavramaz (önerme 30, bölüm I). Halbuki Tanrı tektir (önerme sonucu I, önerme XIV, bölüm I), o halde kendisinden sonsuz tavırlarla sonsuz şeyler çıkan Tanrı fikri ancak tek bir fikir olabilir.

Önerme V

Fikirlerin şekilli (*formel*) varlığı başka bir sıfat altında açıklanması bakımından değil, yalnız düşünen varlık gibi görülmesi bakımından, Tanrıyı etker-neden diye kabul eder; yani Tanrının fikirleri ve sıfatları kadar tekil şeylerin fikirleri de kendi objelerini veya algılanan şeyleri etker-neden olarak kabul etmezler, ama asıl Tanrıyı düşünen bir varlık olması bakımından etker-neden diye kabul ederler.

Kanıtlama

Bu söylediklerimiz önerme III ile meydandadır. Gerçekten orada kanıtlıyoruz ki Tanrı kendi özünün ve özünden zorunlu olarak çıkan her

1) Edebiyatta ve dilde idrak kelimesi algı değil zihin (*entendement*) demektir.

şeyin fikrini, kendi fikrinin objesi olduğu için değil, yalnızca düşünen varlık olduğu için teşkil edebilir. Öyle ise fikirlerin şekilli (*formel*) varlığı, düşünen bir varlık olması bakımından Tanrıyı etker-neden gibi kabul eder. Ancak biz bunu da şu tarzda kanıtlıyoruz:

Fikirlerin şekilli varlığı düşüncenin bir tavrıdır, bu apaçık görülür, yani (önerme sonucu, önerme 25, bölüm I) Tanrının başka hiçbir sıfatının kavramını kuşatmayacak bir tarzda (önerme 10, bölüm I) Tanrının tabiatını kesin olarak ifade eden bir tavırdır ve bunun sonucu olarak (aksiyom 4, bölüm I), düşünceden başka hiçbir sıfatın eseri değildir.

Öyle ise, düşüncesinin şekilsel varlığı Tanrıyı başka bir sıfatı ile göz önüne alınması bakımından değil, düşünen bir varlık gibi göz önüne alınması bakımından etker-neden diye kabul eder.

Önerme VI

Herhangi bir sıfatın tavırlarının nedeni, başka bir sıfatla görülmesi bakımından değil, yalnız bu tavırların sıfatı ile görülmesi bakımından Tanrıdır.

Kanıtlama

Gerçekten herhangi bir sıfat kendisi olmayan başka bir sıfattan ayrılarak kendi başına tasarlanabilir (önerme 10, bölüm I). Öyle ise herhangi bir sıfatın tavırları, kendi sıfatlarının kavramını içerirler, yoksa başka sıfatın kavramını içermezler ve böylece (aksiyom 4, bölüm I) herhangi bir sıfatın tavırlarının nedeni başka bir sıfatla görülmesi bakımından değil, bu tavırların sıfatı olarak görülmesi bakımından, Tanrıdır.

Önermenin sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, düşünme fiilinin tavırları olmayan şeylerin şekilli varlığı, önce şeyleri tasarlaması sebebiyle, tanrısal tabiattan çıkmaz; ancak buradan yalnızca şu sonuç çıkar ki, tasarlanan şeyler kendi sıfatlarında tıpkı fikirlerin Düşünce sıfatından çıktığı gibi ve aynı zorunlulukla çıkarlar ve sonuçlanırlar.

Önerme VII

Fikirlerin düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının (*connexion*) aynıdır.

Kanıtlama

Bu da aksiyom IV, bölüm I ile apaçık görülür. Zira herhangi bir eserin fikri, o eserin nedenine bağlıdır.

Önermenin sonucu

Bundan şu sonuç çıkar ki, Tanrının düşünme gücü, onun tesir etme işindeki edimli (*actuel*) gücüne eşittir. Yani Tanrının sonsuz tabiatından şekilsel olarak çıkan her şey, Tanrı fikri ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrıdan çıkar.

Scolie

Daha ileri gitmeden önce, biraz yukarıda söylediğimizi, yani sonsuz bir zihince cevherin özünü kurmak üzere tasarlanabilen her şeyin yalnızca tek cevhere ait olduğunu ve bunun sonucu olarak, düşünen cevherle uzamlı cevherin tek ve aynı cevher olduğunu (bazen bir bazen başka sıfatıyla göz önüne alınmak üzere) hatırlayalım. Nitekim uzamın bir tavrı ve bu tavrın fikri, farklı bir tarzda ifade edilmiş olan aynı şeydir; İbraniler Tanrıya, Tanrının zihnine ve Tanrı tarafından tasarlanan şeylere tek ve aynı şey gibi baktıkları için onu bir bulut arkasından görür gibi görmüşlerdir. Diyelim, Tabiatta var olan bir daire ile var olan bir dairenin fikri –ki bu fikir Tanrıda da vardır– türlü sıfatlarla açıklanan tek ve aynı şeydir ve böylece, tabiatı ister düşünce (veya uzam) sıfatı altında göz önüne alalım, ister herhangi bir sıfat altında göz önüne alalım yine orada hep bir ve aynı şeylerin bağlantısını bulacağız, yani hangi bakımdan bakarsak bakalım şeylerin aralarında aynı düzen ve aynı bağlantı olduğunu bulacağız. Diyelim ki Tanrının yalnızca düşünen bir şey olmak bakımından daire fikrinin ve uzamlı bir şey olmak bakımından da dairenin nedeni olduğunu söylediğim zaman, daire fikrinin şekilli varlığının, yakın-neden olmak üzere ancak düşüncenin başka bir tavrı tarafından tasarlanabileceğini ve başka bir tavrın da bir başka tavır tarafından ve böylece sonsuzca tasarlanabileceğini söylemekten başka bir şey iddia etmedim; o suretle ki şeyler düşüncenin tavırlaşmaları gibi göz önüne alındıkları zaman, bütün tabiat düzenini ve nedenler bağlantısını yalnız düşünce sıfatıyla açıklamalıyız; nitekim uzamın tavırlaşması olarak göz önüne alındıkları zaman da, bütün tabiat düzeni ancak yalnız uzam sıfatıyla açıklanmalıdır ve başka sıfatlar için de durum aynıdır. Bunun için Tanrı gerçekten bütün

şeylerin (kendi kendileriyle göz önüne alınmak üzere) nedenidir, çünkü o, sıfatlarında sonsuzdur, fakat şimdiki halde bu şeyleri daha açık bir tarzda açıklayamam.

Önerme VIII

Tekil şeylerin fikirleri veya tavırlar var olmasalar da, Tanrının sonsuz fikrinde dahil bulunmalıdırlar. Tıpkı tekil şeylerin şekilsel özleri veya tavırların Tanrının sıfatlarında dahil bulundukları gibi.

Kanıtlama

Bu önerme önceki önermenin kanıtlamasıyla apaçık bilinir. Fakat demin gördüğümüz scolie ile daha da apaçık anlaşılmış bulunur.

Önermenin sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, tekil şeyler ancak Tanrının sıfatlarında bulunmak üzere var oldukları zaman, onların objektif varlığı, yani tekil şeylerin fikirleri ancak sonsuz Tanrı fikrinin var olması bakımından vardırlar; ve tekil şeylerin yalnızca Tanrının sıfatlarında bulunmak üzere değil, aynı zamanda sürüp gitmiş olmaları bakımından da var oldukları söylendiği zaman, bu tekil şeylerin fikirleri de böyle içinde sürüp gittikleri söylenen bir varlığı içerirler.

Scolie

Eğer birisi bu noktayı daha basit açıklamak için bir örnek istemiş olsaydı, ona burada sözünü ettiğim şeyi upuygun izah eden hiçbir örnek veremeyecektim, çünkü o verebileceğim biricik örnektir. Bununla birlikte elimden geldiği kadar bunu aydınlatmaya çalışacağım.

Dairenin tabiatı öyledir ki çevresinden çizilen ve birbirlerini kesen bütün doğrular daire parçalarında eşdeğer dikdörtgenler teşkil ederler. Dairede o halde birbirlerine eşit sonsuz daire parçası çiftleri[2] vardır. Bununla birlikte onlardan her birinin, ancak daire var olduğu için var olduğu söylenebilir ve hele bu dikdörtgenlerden herhangi birinin fikrinin ancak daire fikrine dahil bulunduğu için var olduğu da söylenebilir. Farz edelim ki bu sonsuz çiftlerden (*paire*) yalnız ikisi yani E. D. var olsun. Şüphesiz

2) *Paire de Segment.*

onların fikirleri o zaman yalnızca daire fikrine dahil oldukları için değil, aynı zamanda bu daire parçası (*segment*) çiftlerinin varlığını kuşatmaları bakımından vardırlar; böylece onlar çiftlerin başka fikirlerinden ayrılırlar.

Önerme IX

Tanrı fiil (*akt*) halinde var olan tekil bir şeyin fikrinin nedenidir, ancak bu sonsuz olması bakımından değil, fiilde var olan başka tekil bir şeyin başka bir fikriyle duygulanmış gibi göz önüne alınması bakımındandır. Nitekim o da bir üçüncüyle duygulanmış olması bakımından nedendir ve bu sonsuzca böyle gider.

Kanıtlama

Fiilde var olan tekil bir şeyin fikri düşüncenin tekil tavrıdır ve başka tavırlardan farklıdır (önerme sonucu ve scolie; önerme 8); nitekim (önerme 6) mutlak olarak düşünen bir şey değil, aynı zamanda başka bir düşünme tavrı ile duygulanmış gibi görülmesi (önerme 8, bölüm I) o da başka bir tavırla duygulanmış gibi göz önüne alınması bakımından Tanrı onun nedenidir. Ve bu sonsuzca böyle gider. Halbuki (önerme 7) fikirlerin düzen ve bağlantısı nedenlerin düzen ve bağlantısının aynıdır: öyle ise başka bir fikir veya Tanrı tekil bir şeyin fikrinin nedenidir. (Başka bir fikirle duygulanmış gibi göz önüne alınmak üzere) ve bundan da bir başkasıyla duygulanmış gibi göz önüne alınmak üzere sonsuzca bu böyle gider.

Önerme sonucu

Herhangi bir fikrin tekil objesinde meydana gelen her şey, sırf bu objenin fikrine sahip olması bakımından Tanrının bilgisine girer.

Kanıtlama

Herhangi bir fikrin objesinde meydana gelen her şeyin fikri yalnız sonsuz olması bakımından değil, fakat (önceki önerme) tekil bir şeyin başka bir fikirle duygulanmış gibi alınması bakımından da Tanrıda vardır (önerme 3); fakat (önerme 7) fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır: Öyle ise herhangi bir tekil objede olan her şeyin bilgisi, sırf bu objenin fikrine sahip olması bakımından Tanrıda vardır.

Önerme X

Cevherin varlığı insanın özüne ait değildir, başka deyişle insanın şeklini meydana getiren bir cevher değildir.

Kanıtlama

Gerçekten, cevherin varlığı, zorunla varlığı kuşatır (önerme 7, bölüm I), o halde eğer cevherin varlığı insanın özüne ait olsaydı, cevherin verilmiş olduğu varsayılınca, bundan dolayı insan da zorunlu olarak verilmiş olacaktı (tanım 2) ve bunun sonucu olarak insan zorunlu olarak var olacaktı ki bu da saçmadır (aksiyom I); o halde cevherin varlığı, vb.

Scolie

Bu önerme de beşinci önerme, bölüm I ile kanıtlanmıştır ki, orada aynı tabiatta iki cevherin var olamayacakları gösterilmişti. Madem ki birçok insanlar var olabiliyor, öyle ise insanın şeklini meydana getiren cevherin varlığı değildir. Bu önerme de kendi apaçıklığını cevherin başka özeliklerinden çıkarır. Çünkü cevher tabiatı bakımından, sonsuz, değişmez ve bölünmez vb.'dir.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, insanın özü Tanrının sıfatlarının bazı tavırlaşmaları üzerine kurulmuştur. Zira cevherin varlığı insanın özüne ait değildir (önceki önerme). Öyle ise (önerme 15, bölüm I) cevher Tanrıda var olan ve Tanrı olmadan var olmayan ve tasarlanmayan bir şeydir, başka deyişle (önerme sonucu, önerme 25, bölüm I) belirli ve gerektirilmiş bir tarzda Tanrının tabiatını ifade eden bir duygulanış (*affection*) veya bir tavırdır.

Scolie

Herkes kabul etmelidir ki, hiçbir şey Tanrısız var olamaz ve tasarlanamaz. Zira herkes kabul eder ki, Tanrı gerek özleri gerek varlığı bakımından her şeyin biricik nedenidir. Yani Tanrı, yalnız dendiği gibi, oluşuna göre (*fieri*) şeylerin nedeni değildir, aynı zamanda varlığına göre de (*esse*) şeylerin nedenidir. Ancak bununla birlikte birçokları derler ki bir şeyin var olmasını ve tasarlanmasını gerektiren nesne, o şeyin özüne aittir ve bunun sonucu olarak da zannederler ki ya Tanrının tabiatı yaratılmış

şeylerin özüne aittir, ya da yaratılmış şeyler Tanrısız var olabilirler, ya da tasarlanabilirler; fakat daha kesin olan cihet onların kendi kendileriyle uyuşmamalarıdır ve ben öyle tasavvur ederim ki bütün bu yanlışlıkların nedeni akıl yürütme tarzlarına pek az düzen vermiş olmalarından ileri geliyor. Tanrının tabiatı hem bilgi hem tabiat bakımından önce geldiği için, her şeyden evvel yapmaları gerektiği gibi, Tanrının bu tabiatını göz önüne alacak yerde, bilgi düzeninde onun en sonra geldiğini ve duyu objeleri adı verilen şeylerin hepsinden önce geldiğini zannettiler. Buradan, onların tabiî şeyleri göz önüne aldıkları sırada, Tanrısal tabiattan hiçbir şeyi düşünmemiş oldukları sonucuna varılır ve sonradan, tanrısal tabiatı göz önüne almaya kalktıkları zaman, tabiî şeylere ait bilgiyi temellendirmek için kullanmış oldukları ilk varsayımlarından (*fiction*) fazla bir şey düşünemediler ve bu onların tanrısal tabiatı bilmelerine asla yardım edemiyordu. Öyle ise, kendi kendileriyle bu kadar çelişik olmalarında şaşılacak bir nokta yoktur. Fakat bunu bir yana bırakalım. Biricik dileğim burada, kendisi olmadan ne var olacak ne tasarlanabilecek nesnenin, bir şeyin özüne aittir dememekliğimin sebebini meydana koymaktır, bu sebep de şudur: Tekil şeyler Tanrısız ne var olabilirler, ne tasarlanabilirler ve bununla birlikte Tanrı bu şeylerin özüne ait değildir. Fakat ben şunun zorunlu sonucu olarak, varlığını kurmaksızın koyamayacağınız, o varlığı yok etmeksizin kaldıramayacağınız, ya da kendisi olmadan şeyin var olamayacağı ve tasarlanamayacağı ve tersine, şey olmadan kendisi var olamayan ve tasarlanamayan bir şeyin özünü meydana getirdiğini söyledim.

Önerme XI

İnsan ruhunun önce fiilî (aktüel) varlığını teşkil eden şey, fiil (*actu*) halinde var olan tekil bir şeyin fikrinden başka bir şey değildir.

Kanıtlama

İnsanın özü (önceki önermenin sonucu) Tanrının sıfatlarının bazı tavırlarıyla yani (aksiyom 2) düşünme tavırlarıyla (aksiyom 3) kurulmuştur. Bütün bu tavırlardan (aksiyom III) fikir tabiatça ilkidir; bu fikir bilinince, tabiatça fikrin ilk olduğu başka tavırların da bu fertte bulunmaları gerekir (aksiyom IV); o halde İnsan Ruhunun varlığını ilk meydana getiren şey bir fikirdir, bununla birlikte o var olmayan bir şeyin fikri değildir. Zira aksi halde (önerme sonucu, önerme VIII) bu fikrin var olduğu söy-

lenemez. Bu, o zaman, fiil halinde (*actu*) var olan bir şeyin fikri olacaktır, yoksa sonsuz bir şeyin fikri olmayacaktır. Gerçekten, sonsuz bir şey (önerme 21 ve 22, bölüm I) her zaman zorunlu olarak var olmalıdır. Halbuki (aksiyom I) bu saçmadır; o halde ilk önce insan Ruhunun fiilî varlığını kuran şey, fiil halinde var olan tekil bir şeyin fikridir.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, insan Ruhu Tanrının sonsuz zihninin bir parçasıdır: ve bundan dolayı insan Ruhu filân veya falan şeyi kavrıyor (algılıyor) dediğimiz zaman, Tanrının sonsuz olması bakımından değil, fakat insan Ruhunun tabiatıyla ifade edilmiş olması veya insan Ruhunun özünü kurması bakımından, Tanrının filân veya falan fikri olmasından başka şeyi anlamıyoruz ve yalnız insan Ruhunun tabiatını meydana getirmesi bakımından değil, insan Ruhuyla birlikte başka bir şeyin fikrine de sahip olması bakımından, Tanrının filân veya falan fikri olduğunu söylediğimiz zaman, insan Ruhunun bir şeyi parça halinde ve upuygun olmayarak (*inadéquate*) kavradığını söylemiş oluruz.

Scolie

Okuyucular şüphesiz burada sıkıntıya düşmüş bulunacaklar ve onları durduracak birçok şeyler akıllarına gelecektir; bunun içindir ki ben onlardan benimle birlikte ağır adımlarla yürümelerini ve bütün eseri okumadıkça hiçbir hüküm vermemelerini dilerim.

Önerme XII

İnsan Ruhunu meydana getiren fikrin objesinde olacak olan her şey bu Ruh tarafından kavranmalıdır (algılanmalıdır); başka deyişle bir fikir zorunlu olarak orada vardır; yani, insan Ruhunu meydana getiren fikrin objesi bir beden (cisim) ise, bu bedende Ruh tarafından kavranmayan hiçbir şey olmayacaktır.

Kanıtlama

Gerçekten, herhangi bir fikrin objesinde meydana gelen şeyler hakkında, bu objenin fikri ile duygulanmış sayılması (önerme IX), yani herhangi bir şeyin ruhunu teşkil etmesi bakımından Tanrının zorunlu bilgisi vardır. O halde Tanrı insan ruhunun tabiatını teşkil etmesi bakımından, insan

Ruhunu meydana getiren fikrin objesinde vuku bulan her şeyin bilgisine zorunlu olarak sahiptir, yani (önerme sonucu, önerme 11) bu şeyin bilgisi zorunlu olarak Ruhta olacaktır. Yahut, aynı anlama gelmek üzere, Ruh bu şeyi kavrar.

Scolie

Bu önerme, görülebileceği gibi, VII'nci önermenin scolie'si yardımıyla daha besbelli kılınmıştır ve daha açık anlaşılmaktadır.

Önerme XIII

İnsan Ruhunu teşkil eden fikrin objesi, cisimdir (bedendir), yani fiil halinde (*actu*) var olan uzamın bir tavrından başka bir şey değildir.

Kanıtlama

Eğer beden gerçekten insan Ruhunun objesi olmasaydı, bedenin duygulanışlarının (*affection*) fikirleri, ruhumuzu teşkil etmesi bakımından Tanrıda var olmayacaklardır (Önerme sonucu, önerme 9). (Fakat başka bir şeyin ruhunu teşkil etmek üzere Tanrıda var olacaklardı), yani (önerme sonucu, önerme 11) bedenin duygulanışlarının (*affection*) fikirleri Ruhumuzda var olmayacaktı. Halbuki (aksiyom 4) bizde bedenin duygulanışlarının fikirleri vardır, o halde insan Ruhunu teşkil eden fikrin objesi beden veya fiil halinde var olan cisimdir (*actu*). Zaten eğer Ruhun bedenden başka bir objesi olmuş olsaydı, peşinden bir eser doğurmayan hiçbir şey bulunmadığı için (önerme 34, bölüm I), onun (önerme 11) ruhumuzda bu eserin bir fikrine zorunlu olarak sahip olması gerekirdi. Halbuki (aksiyom 5) buna ait hiçbir fikir yoktur; o halde ruhumuzun objesi var olan bedenden ibarettir ve başka bir şey değildir.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki insan, can (tin)[3] ve tenden ibarettir ve insanın teni onun hakkındaki duygumuza uygun olarak vardır.

3) Ruh ve Beden. – Can ve Ten kelimelerini eski tasavvuf edebiyatı da kullanıyor. Tin, Kâşgarlı Mahmud'a göre "ruh" demekse de bugünkü Türkçede yoktur. Belki Geist karşılığı kullanılabilir. Spinoza'da "can" kelimesini kullanınca hayatla karışmakta ve onun anladığını tam karşılamamaktadır. Bunun için eskisi gibi ruh ve beden kelimelerini devamlı olarak kullandık.

Scolie

Söylemiş olduklarımızdan, yalnız insan Ruhunun bedenle (tenle) birleşik olduğu değil, aynı zamanda canla tenin birliğinden ne kastedildiği de anlaşılır. Halbuki eğer önce tenimizin tabiatına dair upuygun bir bilgisi yoksa, hiç kimse bu birleşmeyi upuygun ve seçik bir surette bilemez: Zira şimdiye kadar gösterdiklerimiz bütün tenler için ortaktır ve yalnız insanlara mahsus değildir ve türlü derecelerde de olsa, başka bütün canlı fertlere de aittir. Gerçekten Tanrının insan teni hakkında nasıl fikri varsa, nedeni olduğu herhangi bir şey hakkında da zorunlu olarak fikri vardır. Bundan dolayı, insan teninin fikri üzerine bütün söylediğimiz, ister istemez, herhangi bir şeyin fikri için anlaşılmış olmalıdır. Bununla birlikte objelerin birbirlerinden ayrıldıkları gibi fikirlerin de birbirlerinden fark etmelerini ve bu fikrin objesinin başka bir fikrin objesinden daha yetkin olması ve daha çok gerçeği kavramasına göre, bir fikrin başka bir fikirden daha yetkin olması ve daha çok gerçeği kavramasını inkâr edemeyiz. Böylece insan ruhuyla başka ruhlar arasındaki farkı ve başkalarıyla kendi arasındaki yetkinlik derecesini belirtmek için, söylemiş olduğumuz gibi, objesinin yani insan teninin tabiatını bilmek zorunludur. Fakat onu burada açıklayamam ve zaten bu açıklama, kanıtlamak istediğim şey için de zorunlu değildir. Bununla birlikte diyeceğim ki, genel olarak bir tende başka tenlerden ziyade birçok tenlere aynı zamanda tesir etme ve onları duyma yetisi varsa onun ruhunun başka ruhlardan ziyade birçok şeyleri aynı zamanda algı ile kavramaya yetisi var demektir; yine söyleyeceğim ki, bir tenin etkileri (aksiyonları) ne derece yalnız kendisine bağlı ise ve başka tenler etki alanında ona ne derece az yardım ederlerse, onun ruhu da o kadar yetkin olarak kavramaya elverişlidir. Buradan, bir ruhun başka ruhlara üstünlüğünü bilebiliriz, sonradan tenimiz hakkında neden dolayı çok bulanık (müphem) bir bilgimiz olduğunu görebiliriz; yine buradan, ileride çıkaracağım başka birçok sonuçlar da görülebilir. Bu sebepledir ki, bu noktayı daha çok inceleyerek açıklamak ve kanıtlamak gerektiği kanısına vardım. Ve bunun için de, genel olarak tenin tabiatı üzerine bir şeyler söyleyerek işe başlamam zorunludur.

Aksiyom I

Bütün cisimler hareket veya sükûn halindedir.

Aksiyom II

Her cisim ya daha hızlı ya daha ağır hareket eder.

Lemma I

Cisimler birbirinden hareket veya sükûn, hızlılık veya ağırlık sebebiyle ayrılırlar, yoksa cevherleriyle ayrılmazlar.

Kanıtlama

Bu önermenin ilk kısmını kendi başına apaçık görüyorum. Cisimlerin (tenlerin) cevhere nispetle birbirlerinden ayrılmamalarına gelince, bu da gerek VIII'inci önerme, gerekse V'inci önermenin I'inci bölümü ile apaçık görülüyor. Nitekim XV'inci önermenin scolie'sinde söylenmiş olan şeyler daha açık olarak kanıtlanmıştır.

Lemma II

Bütün cisimler bazı şeylerde uygundurlar (*convenir*).

Kanıtlama

Gerçekten bütün cisimler (tenler) aynı ve tek sıfatın kavramını kapsamaları bakımından birbirleriyle ilgilidirler (tanım 1); bundan sonra da bazen daha hızlı, bazen daha ağır hareket edebilmeleri bakımından ve mutlak olarak söylenirse hareket veya sükûna elverişli olmaları bakımından birbirlerine uygundurlar.

Lemma III

Hareket veya sükûn halinde bulunan bir cisim, kendisi de hareket veya sükûn halinde bulunan bir başka cisim tarafından, o da başka bir cisim tarafından ve böyle sonsuzca hareket veya sükûnla gerektirilmiş olmalıdır.

Kanıtlama

Cisimler (tanım 1), birbirlerinden hareket veya sükûnları dolayısıyla ayrılmış olan tekil (lemma I) şeylerdir. Halbuki (önerme 24, bölüm I) her cisim başka tekil bir şey, yani (önerme 6) kendisi de hareket veya sükûn halinde bulunan (aksiyom I) başka bir cisim tarafından zorunlu olarak hareket veya sükûnla gerektirilmiş olmalıdır; öyle ise aynı sebeple

bu cisim başka bir cisim tarafından, o cisim de bir başkası tarafından sonsuzca gerektirilmiş değilse, hareket veya sükûn halinde bulunamaz.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, hareket halindeki bir cisim başka bir cisim tarafından sükûnda gerektirilinceye kadar hareket eder ve sükûn halindeki bir cisim başka bir cisim tarafından hareketi gerektirilinceye kadar sükûn halinde kalır; bu da kendiliğinden anlaşılır; zira diyelim ki hareket halinde başka cisimlerden ayırarak A cisminin sükûn halinde olduğunu varsaydığım zaman, A cisminin sükûnda olduğunu söylemekten başka bir şey yapamam. Sonradan A cismi harekete geçecek olursa, bu şüphesiz sükûn halinde bulunandan ileri gelemez; zira sükûn halinde bulunmasından başka buradan hiçbir şey çıkarılamaz. Eğer tersine olarak, A cismi hareket halinde varsayılırsa, A cismini ne zaman düşünecek olsak, onun için hareket halinde olduğunu söylemekten başka bir şey yapamayız. Sonradan A cismi sükûn halinde bulunsa, bu sükûn önceden sahip olduğu hareketten ileri gelemez; zira bu hareketten, A cisminin hareket halinde olmasından başka bir şey çıkarılamaz. Bu da A cismine girmiş olmayan bir şeyden, yani onun sükûnunu gerektirmiş olan bir dış nedenden ileri gelir.

Aksiyom I

Bir cismin başka bir cisimle duygulanmış olduğu bütün tarzlar, hem duygulanmış cismin tabiatından, hem de onu duygulayan cismin tabiatından çıkarlar; o suretle ki bir ve aynı cisim, onu hareket ettiren cisimlerin farklılığına göre türlü tarzlarda hareket etmiştir ve buna karşı, türlü cisimler tek ve aynı cisim tarafından ayrı ayrı tarzlarda hareket ettirilmiştir.

Aksiyom II

Hareket eden bir cisim hareket haline koyamadığı sükûn halindeki bir cisme çarptığı zaman, hareketine devam edebilecek tarzda yansılanmıştır ve kendisine rastlanan sükûn halindeki cismin yüzeyiyle teşkil ettiği yansıma hareketinin çizgisiyle olan açı, aynı yüzeyle teşkil ettiği gelme hareketinin meydana getirdiği açıya eşittir.

Söylemiş olduğumuz şey, birbirlerinden hızları ve ağırlıklarıyla, hareket ve sükûnlarıyla ayrılan en basit cisimler için anlaşılır. Şimdi bileşik cisimlere geçelim.

Tanım

Eğer aynı büyüklükte veya farklı büyüklükte bazı cisimler başka cisimlerle o derece sıkışmış olsalar ki karşılıklı olarak birbirlerine dayanmış ve tutunmuş bulunsalar, ya da (belirli bir ilgiye göre) hareketlerini birbirlerine nakledecek derecede aynı veya farklı hızda hareket etmiş olsalar, bu cisimlerin birbirleriyle birleşmiş olduklarını ve hepsinin birden tek ve aynı cisim, yani cisimlerin birleşmesiyle ötekilerden ayrı, tek ve aynı ferdi teşkil ettiklerini söyleriz.

Aksiyom III

Bir ferdin veya bileşik bir cismin kısımlarını birbirine dayandıran yüzeyler ne kadar büyük veya ne kadar küçükse onlar o kadar güç veya o kadar kolay durumlarını değiştirebilirler. Ve bunun sonucu olarak bir ferdin başka bir şekil alması o kadar güç veya o kadar kolay olabilir. Bundan dolayı, parçaları büyük yüzeyler üzerinde karşılıklı olarak birbirlerini tutan ve birbirlerine dayanan cisimlere sert diyeceğim; parçaları küçük yüzeylere dayanan cisimlere yumuşak diyeceğim. Parçaları birbirleri arasında hareket eden cisimlere de sıvı diyeceğim.

Lemma IV

Eğer birçok cisimden bileşik olan bir cisimden veya fertten bazı cisimler ayrılacak ve onların yerini aynı sayıda ve aynı tabiatta başkaları alacak olursa bu fert, şeklinde hiçbir değişiklik olmaksızın, kendi tabiatını önceki gibi saklayacaktır.

Kanıtlama

Cisimler gerçekten (lemma I) cevherleri bakımından birbirlerinden ayrılmazlar ve (önceki tanım) ferdin şeklini meydana getiren şey, cisimlerin birleşmesidir. Halbuki varsayıma[4] göre bu şekil, cisimde sürekli bir değişme olsa bile daima aynı kalır. O halde fert gerek cevheri dolayısıyla gerekse tavırları dolayısıyla önceki gibi tabiatını koruyacaktır.

Lemma V

Eğer bir ferdi meydana getiren kısımlar, aralarında önce var olan aynı hareket veya sükûn oranını saklamak üzere, ya daha büyük ya da daha

4) Hipotez.

küçük olurlarsa, bu fert şeklinde hiçbir değişiklik olmaksızın, sahip olduğu tabiatı saklayacaktır.

Kanıtlama

Bu lemma'nın kanıtlanması önceki lemma'nın kanıtlanmasının aynıdır.

Lemma VI

Bir ferdi meydana getiren bazı cisimler bir yana doğru çevrilmiş olan hareketlerini bu harekette devam edecek ve eskisi gibi birbirleriyle ortaklık edecek tarzda hareketlerini çevirmek zorunda kalırlarsa bu fert, şeklinde hiçbir değişiklik olmaksızın tabiatını koruyacaktır.

Kanıtlama

Bu lemma kendiliğinden anlaşılıyor, zira tanıma göre, bu ferdin şeklini her zaman sakladığı varsayılmıştır.

Lemma VII

Bundan başka, bu tarzda bileşik bir fert, gerek bütünlüğüyle hareket etsin, gerek sükûn halinde bulunsun, gerek şu yana gerek bu yana doğru hareket etsin, her parçanın kendi hareketini saklaması ve önce olduğu gibi bu hareketi ötekilerine taşıması şartıyla, tabiatını korur.

Kanıtlama

Bu lemma ferdin tanımıyla apaçık anlaşılır; IV'üncü lemma'dan önceye bakınız.

Scolie

O halde buradan, bileşik bir ferdin yine kendi tabiatını her zaman korumak üzere hangi şartlarla nasıl olup da türlü tarzlarda duygulanabileceğini görüyoruz. Şimdiye kadar en basit cisimlerden bileşik olup birbirlerinden hareket ve sükûn, hızlılık ve ağırlık bakımından ayrılan bir ferdi tasarladık. Şimdi farklı tabiatta birçok fertten, bileşik bir başkasını tasarlarsak, onun kendi tabiatını korumak üzere, başka birçok tarzlarla duygulanabildiğini göreceğiz: Zira parçalarından her biri birçok cisimden bileşik olduğu için, her parça (önceki lemma) tabiatında hiçbir değişiklik

olmaksızın, bazen daha ağır bazen daha hızlı hareket edebilecek ve bunun sonucu olarak hareketlerini bazen daha hızla, bazen daha ağırlıkla başka parçalara iletebilecektir.

Bu ikinci fertlerden bileşik üçüncü bir fert türünü tasarlasak, bu üçüncü ferdin şeklinde hiçbir değişiklik olmaksızın başka birçok tarzlarda duygulanabileceğini göreceğiz. Ve böyle sonsuzca düşünecek olursak, bütün Tabiat parçalarının, yani bütün cisimlerin, bu bütünsel ferdin tavrında hiçbir değişiklik olmaksızın, sonsuz bir tarzda değişikliğe uğrayan tek ve aynı fert olduğunu kolaylıkla tasarlarız. Eğer maksadım burada açıktan açığa (*ex professo*) cisimlerden bahsetmek olsaydı, bunu uzun uzadıya izah eder ve kanıtlardım; fakat önce söyledim ki, başka bir amacım var ve bundan bahsetmenin biricik sebebi, kanıtlamasına karar verdiğim şeyi burada sonuçlamanın benim için kolay olmasıdır.

Postulat I

İnsanın teni (bedeni), her biri çok bileşik olan türlü tabiatta birçok fertten birleşiktir.

Postulat II

İnsan tenini terkip eden fertler arasında, sıvı olanları, yumuşak olanları ve sert olanları vardır.

Postulat III

İnsan tenini terkip eden fertler ve bunun sonucu olarak asıl insan bedeni, dış cisimlerden birçok tarzlarda duygulanmıştır.

Postulat IV

İnsan teninin, korunmak için, kendisini sürekli olarak yenileştiren ve büyüten birçok başka cisimlere ihtiyacı vardır.

Postulat V

İnsan teninin sıvı olan bir kısmı, bir dış cisim tarafından çok kere yumuşak bir cisme çarpacak surette, gerektirildiği zaman, bu kısım yüzeyini değiştirir ve böylece onun üzerinde kendisini iten dış cismin bazı izlerini bırakır.

Postulat VI

İnsan teni dış cisimleri pek çok biçimlerde hareket ettirebilir ve onlara pek çok tarzlar (biçimler) verebilir.

Önerme XIV

İnsan ruhu çok şeyi algı ile kavramaya elverişlidir ve bedeninden fazla birçok biçimler verebilmeye elverişlidir.

Kanıtlama

Gerçekten insan teni (postulat 3 ve 6) dış cisimlerle birçok tarzlarda duygulanmıştır (ve o dış cisimleri birçok tarzlarda duygulandırmaya elverişlidir). Halbuki (önerme 12) insan Ruhu insan teninde meydana gelen her şeyi algıyla kavramalıdır; o halde insan Ruhu algıyla kavramaya elverişlidir vb...

Önerme XV

İnsan Ruhunun şekilli varlığını kuran fikir basit bir fikir değildir, fakat birçok fikirlerden bileşik olan bir fikirdir.

Kanıtlama

İnsan Ruhunun şekilli varlığını meydana getiren fikir (önerme 13) pek çok sayıda fertten bileşik olan (postulat 1) ten fikridir. Öyle ise (önerme sonucu, önerme VIII'in önerme sonucu) teni terkip eden her ferdin fikri zorunlu olarak Tanrıdadır; o halde (önerme 7) insan teninin fikri onu terkip eden pek çok sayıda kısımların fikirlerinden bileşiktir.

Önerme XVI

İnsan teninin dış cisimlerle herhangi bir tarzda duygulanmış olduğu fikir, insan teninin tabiatı ile dış cismin tabiatını kucaklamalıdır.

Kanıtlama

Gerçekten, bir cismin bütün duygulanış tarzları, duygulanan cismin tabiatından ve onu duygulandıran cismin tabiatından çıkar (aksiyom I. önerme sonucundan sonra lemma 3). Böylece bu tavırların fikri (aksiyom IV. Bölüm I) bu iki cismin fikrini kavrayacaktır; o halde insan

teninin (bedeninin) bir dış cisimle herhangi tarzda duygulandığı zamanki duygulanış fikri insan teninin ve bir dış cismin tabiatını kapsar.

Önerme sonucu I

Buradan şu sonuç çıkar ki, 1°) insan Ruhu kendi bedeninin tabiatı ile birlikte birçok cisimlerin tabiatını da tasarlar.

Önerme sonucu II

Buradan yine şu sonuç çıkar ki, 2°) dış cisimler hakkında edindiğimiz fikirler dış cisimlerin tabiatından ziyade tenimizin halini gösterirler: bu benim ilk kısmın Ek'inde birçok örnekle açıklamış olduğum şeydir.

Önerme sonucu XVII

Eğer insan teni (bedeni) bir dış cismin tabiatını kuşatacak bir tarzda duygulanmış ise, insan Ruhu bu dış cismi fiil halinde var veya kendisine hazır gibi görecektir: Ta ki beden bu dış cismin var olmasına, hazır bulunmasına engel olan başka bir duygulanışla duygulanmış olsun.

Kanıtlama

Önerme apaçık görülüyor. Zira insan bedeni bu tarzda duygulanmış oldukça, insan Ruhu (önerme 12), bedenin bu duygulanışını daima göz önüne alacaktır, yani (önceki önerme) dış cismin tabiatını kavrayan fiilde verilmiş oluş tarzının fikrine sahip olacaktır; başka deyişle ona engel olmak şöyle dursun, tersine, dış cismin tabiatının varlığını ya da hazır bulunmasını gösteren bir fikre sahip olacaktır. Ve böylece (önerme sonucu, önceki önerme) insan Ruhu dış cismi fiilde var gibi veya fikrinde hazır gibi görecektir.

Önerme sonucu

Eğer insan bedeni dış cisimlerle duygulanmış ise bu cisimler var olmasa ve hazır bulunmasa bile, ruh onları hazırmış gibi görecektir.

Kanıtlama

Dış cisimler insan bedeninin sıvı kısımlarının yumuşak kısımlarına çarpmalarını gerektirdiği zaman, bu yumuşak kısımların yüzeyleri değişir; bu suretle sıvı kısımları alışık olduklarından başka tarzda yansırlar ve

daha sonra da kendiliğinden hareketleriyle, yeni yüzeylere itildikleri zamankinin aynı yansırlar; bunun sonucu olarak bu suretle yansımaya devam ettikleri zamanda insan bedenini tıpkı önceki gibi duygulandıracaklar ve bu duygulanıştan Ruh yeniden düşünceyi teşkil edecektir, yani Ruh dış cismi yeniden hazır gibi görecektir ve insan bedeninde sıvı kısımlar ne zaman kendiliğinden hareketleriyle aynı yüzeylerle karşılaşsa bu meydana gelir. Bunun içindir ki, insan bedeninin bir defa duygulanmış olduğu dış cisimler artık var olmadığı zaman dahi, bedenin bu etkisi tekrar edildikçe Ruh onları hazırmış gibi görecektir.

Scolie

Öyle ise biz, çoğu kere olduğu gibi, artık var olmayan şeyleri nasıl olup da hazırmış gibi karşılayabileceğimizi görüyoruz. Nitekim bu başka nedenlerden de ileri gelebilir. Fakat (asıl nedeniyle ispat etmişim gibi) söylemek istediğimi kanıtlamaya yarayabilecek birisini göstermem bana yeter. Bununla birlikte, hakiki sebepten (*raison*) çok uzaklaşmış olacağımı zannetmiyorum, çünkü çıkardığım bütün postulatlarda hemen deneyle kanıtlanmış olmayan hiçbir şey bulunmuyor, duygularımızın bize söylediği tarzda insan teninin var olduğunu gösterdikten sonra artık bu deneyin varlığından şüphe etmeye hakkımız yoktur (önerme sonucu, önerme 13). Bundan başka, diyelim ki, asıl Pierre'in ruhunun özünü meydana getiren Pierre fikri ile başka bir insanın, diyelim ki Paul'ün kafasındaki Pierre fikri arasında ne fark olduğunu açıkça biliyoruz (önceki önerme sonucu ve II. önerme sonucu, önerme 16). Gerçekten bu iki fikirden birincisi doğrudan doğruya Pierre'in varlığının özünü ifade eder ve Pierre var oldukça onun varlığını kuşatır, ikincisi tersine olarak, Pierre'in tabiatından ziyade Paul'un teninin halini gösterir. Ve böylece Paul'ün teninin hali sürüp gittikçe, Paul'un ruhu, Pierre var olmasa bile onu var gibi tasarlayacaktır. Fakat kullanılan terimleri kullanmamız için, bize onların şekillerini tasvir etmeseler bile, dış cisimleri bize hazır gibi tasvir eden insan teninin duygulanışlarına şeylerin imajları (hayalleri) diyeceğiz; ve ruh, şeyleri bu tarzda temaşa ettiği zaman, onu hayal ettiğini söyleriz. Burada yanlışın ne olduğunu göstermeye başlamak için, kendi başına göz önüne alınan Ruhun güçlerinde yanlışların bulunmadığını ya da ruhun hayal ederken aldanmadığını, yalnız bu şeyleri varlığından soyutlayan fikri eksik ve onlardan meydana gelen hayalleri (imajları) hazır gibi göz

önüne almaları bakımından aldandığını fark etmenizi dilerim. Zira eğer ruh var olmayan şeyleri var gibi hayal ederek aynı zamanda bu şeylerin gerçekten var olmadıklarını bilmiş olsaydı, bu hayal etme gücüne kendi tabiatının bir eksikliği değil, bir özeliği (hassası) gözüyle bakacaktı; hele bu hayal etme (*imaginer*) gücü yalnız onun tabiatına bağlı olsa, yani (tanım 7, bölüm I) ruhun bu hayal etme gücü hür olsaydı!

Önerme XVIII

Eğer insan bedeni iki veya daha çok cisimden aynı zamanda duygulanmış bulunsa, ruh bu cisimlerden birini her ne zaman hayal edecek olsa, başkalarını da aynı zamanda tekrar hatırlayacaktır.

Kanıtlama

Ruh (önerme sonucu) bir cismi şu sebeple hayal eder ki, insan teni, kısımlarından bazıları bir dış cisimle itilmiş olduğu zaman, bedenin duygulanış tarzında bu dış cismin izlerinden duygulanmış ve ona hazırlanmıştır. Fakat (varsayıma göre) cisimde o zaman, ruhun iki cismi aynı zamanda hayal edebilme yatkınlığı vardır; böylece ruh bundan dolayı iki cismi aynı zamanda hayal edecektir ve onlardan birini hayal ettiği zaman hemen ötekini de hatırlayacaktır.

Scolie

Buradan biz kolaylıkla belleme gücünün (hafızanın) ne olduğunu tasarlarız. Gerçekten o, insan teninin dışında olan objelerin tabiatını kavrayan bir fikirler zincirlenmesinden başka bir şey değildir ve bu zincirlenme insan teninin duygulanışlarının düzenine göre ruhta meydana gelir.

İlk olarak diyorum ki, insan bedeni dışındaki şeylerin tabiatını kuşatan yalnız bu fikirler zincirlenmesidir, yoksa bu şeylerin tabiatını izah eden fikirler değildir. Zira bunlar, gerçekte, (önerme 16) hem kendi tabiatını, hem dış cisimlerin tabiatını kuşatan insan bedeninin duygulanışına ait fikirlerdir.

İkinci olarak diyorum ki, bu zincirlenme ruhun objeleri ilk nedenleriyle kavramalarına yarayan zihin düzenine göre (gerçekleşen fikirlerin zincirlenmesinden onları ayırmak maksadıyla, insan bedeninin duygulanışlarının sırası ve düzenlenmesine göre) meydana gelir, öyle bir zincirlenme ki, ruhun şeyleri ilk nedenleriyle algılamasını sağlar ve bütün insanlarda

aynıdır. Yine bu yüzden ruhun niçin bu suretle bir şeyin düşüncesinden hemen birincisiyle hiçbir benzeyişi olmayan başka bir düşünceye geçtiğini, açıkça biliyoruz. Diyelim ki, bir Romalı *pomum* kelimesinin düşüncesinden bu heceli sesle hiç benzeyişi olmayan bir yemişin düşüncesine geçer. Romalının bedeninin, çoğu kere, ikisinden de duygulanmış olmasından başka, onlar arasında ortak hiçbir şey yoktur. Yani aynı kimse yemişi görmüş olduğu gibi, çoğu kere *pomum* kelimesini işitmiştir. Böylece alışkanlık her birinin bedeninde şeylerin hayallerini düzenlediğine göre, onlardan her biri bir düşünceden başka bir düşünceye geçer. Örneğin, kumda bir atın izlerini gören bir asker at düşüncesinden hemen bir atlı düşüncesine ve buradan da savaş düşüncesine geçecektir. Bir köylü ise, tersine, bir at düşüncesinden bir saban, bir tarla vb. düşüncelerine geçecektir; böylece her biri şeylerin hayallerini şu ya da bu tarzda birleştirmeye alışmış olduğuna göre, aynı düşünceden şu ya da bu düşünceye geçecektir.

Önerme XIX

İnsan ruhu asıl insan bedenini bilmez ve onun var olduğunu ancak bedenin duygulandığı duygulanışların fikirleri ile bilir.

Kanıtlama

İnsan ruhu, gerçi, her tekil şeyin başka bir fikrinden duygulanmış sayılması bakımından, Tanrıdan olan (önerme 9) insan bedeninin fikri veya bilgisidir (önerme 13), yahut (önerme 4) insan bedeni sürekli olarak büyüyüp gelişen çok büyük sayıda cisimlere muhtaç olduğu için ve fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynı olduğu için (önerme 7), çok büyük sayıda tikel şeylerin fikirlerinden duygulanmış sayılmaları bakımından bu fikir Tanrıda olacaktır. O halde Tanrı, insan ruhunun tabiatını teşkil ettiği için değil, çok büyük sayıda başka fikirlerden duygulanması bakımından insan bedeninin fikrine sahiptir veya insan bedenini bilir. Yani (11'inci önermenin önerme sonucu) insan ruhu, insan bedenini bilmez, fakat bedenin duygulanış fikirleri, insan ruhunun tabiatını meydana getirmesi bakımından Tanrıdadır, başka deyişle, Ruh bu duygulanışları algılar (önerme 12) ve bunun sonucu olarak asıl insan bedenini algılar (önerme 6) ve onu fiil halinde varmış gibi algılar (önerme 17); yalnız bu bakımdan insan ruhu asıl insan bedenini algılar.

Önerme XX

İnsan Ruhu hakkında Tanrının bir fikri veya bilgisi vardır ki; bu fikir veya bilgi, insan Bedeninin fikri veya bilgisiyle aynı tarzda Tanrıya bağlıdır ve ona nispet edilir.

Kanıtlama

Düşünce Tanrının bir sıfatıdır (önerme I) ve böylece (önerme 3) gerek kendi başına, gerek bütün duygulanışlarıyla ve insan Ruhundan dolayı da (önerme 11) bir fikir Tanrıda verilmiş olmalıdır. İkincisi, bu fikrin varoluşu veya Ruhun bilgisi, sonsuz olması bakımından değil, fakat tekil bir şeyin başka bir fikriyle duygulanmış olması bakımından, Tanrıdan çıkmalıdır (önerme 9). Fakat fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır (önerme 7), o halde insan Ruhu hakkındaki bu fikir veya bilgi, Beden hakkındaki fikir veya bilgi ile aynı tarzda Tanrıya bağlıdır ve Tanrıya nispet edilmiştir.

Önerme XXI

Asıl Ruh bedenle nasıl birleşmişse, bu Ruh fikri de ruhla aynı suretle birleşmiştir.

Kanıtlama

Şu sonucu çıkardık ki (önerme 12 ve 13) Ruh Bedenle, (can tenle) birleşmiştir, çünkü beden ruhun objesidir ve bundan dolayı aynı sebepten, Ruh fikri, kendi objesiyle birleşmelidir, tıpkı Ruhun Bedenle birleşmiş olduğu gibi asıl Ruhla birleşmiş olmalıdır.

Scolie

Önerme 7'nin scolie'sinde söylediğim şey vasıtasıyla bu önerme çok daha açık anlaşılır; gerçekten biz orada göstermiştik ki, Beden fikri ve asıl Beden, yani (önerme 13) can ve ten, bazen düşünce sıfatıyla tasarlanan, bazen uzam sıfatıyla görülen yalnız ve aynı ferttir. Nitekim Ruh ve Ruh fikri tek ve aynı sıfat içinde, yani Düşünce sıfatı içinde tasarlanan tek ve aynı şeyden ibarettir. Diyorum ki, Ruh fikrinin varlığı ve asıl Ruhun varlığı aynı düşünme gücünün aynı zorunluluğu ile Tanrıdadırlar. Zira, gerçekten Ruh fikri, yani fikrin fikri, obje ile hiçbir münasebeti olmayan düşünmenin bir tavrı gibi görülmesi bakımından fikrin şeklinden başka

bir şey değildir; nitekim bir şeyi bilen bir kimse bundan dolayı onu bildiğini biliyor ve aynı zamanda bildiğini bildiğini biliyor ve bu sonsuzca böyle gider; fakat bundan daha ileride bahsedeceğiz.

Önerme XXII

İnsan Ruhu yalnız Bedenin duygulanışlarını değil, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini de algılar.

Kanıtlama

Duygulanışların fikirlerinin fikirleri, duygulanışların fikirleriyle aynı tarzda Tanrıdan çıkarlar ve Tanrıya nispet edilirler, bu da yukarıdaki 20'nci önerme gibi kanıtlanır. Halbuki beden duygulanışlarının fikirleri insan Ruhundadır (önerme 12) yani (önerme sonucu, önerme 11) İnsan Ruhunun özünü meydana getirmeleri bakımından Tanrıdadır. Öyle ise bu fikirlerin fikirleri, insan Ruhunun bilgisine veya fikrine sahip olmak bakımından Tanrıda vardır, yani (önerme 21) bu sebeple yalnız Bedenin duygulanışlarından değil, bu duygulanışların fikirlerini de kavrayan insan Ruhunda var olacaklardır.

Önerme XXIII

Ruh, kendi kendisini ancak Bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından bilir.

Kanıtlama

Ruhun fikri veya bilgisi (önerme 20) Beden fikri veya bilgisiyle aynı tarzda Tanrıdan çıkar ve Tanrıya nispet edilmiştir. Madem ki, şimdi (önerme 19) insan Ruhu yalnız asıl insan Bedenini biliyor; yani (önerme 11'in önerme sonucu) madem ki insan Bedeninin bilgisi (Tanrının insan Ruhunun tabiatını teşkil etmesi bakımından) Tanrıya nispet edilmiyor; o halde Ruh bilgisi, insan Ruhunun özünü meydana getirmesi bakımından Tanrıya nispet edilmez ve böylece (önerme sonucu, önerme 11) insan Ruhu bu anlamda kendi kendisini bilmez. Bundan başka, Bedenin duygulanmış olduğu duygulanışların fikirleri asıl insan Bedeninin tabiatını kuşatırlar, (önerme sonucu, önerme 16) yani (önerme 13) Ruhun tabiatıyla uyuşurlar; o halde bu fikirlerin bilgisi zorunlu olarak Ruh bilgisini kuşatır. Fakat

(önceki önerme) bu fikirlerin bilgisi insan ruhundadır; öyle ise Ruh kendi kendisini ancak bu yolda bilir.

Önerme XXIV

İnsan Ruhu insan Bedenini terkip eden parçalara ait upuygun (*adéquat*) bilgiyi kuşatmaz.

Kanıtlama

İnsan Bedenini terkip eden parçalar, insan Bedeni ile hiçbir ilgisi olmayan fertler gibi, göz önüne alınabilmeleri bakımından değil, hareketlerini ancak gerektirilmiş bir tarzda birbirlerine ulaştırmaları bakımından Bedenin özüne aittirler (lemma 3'ten sonra gelen tanım). Gerçekten, insan Bedeninin kısımları (postulat I), öyle birtakım birleşik fertlerdir ki, bu fertlerin parçaları tabiatı ve şeklini bozmaksızın insan Bedeninden ayrılabilir, (aksiyom 1, lemma 3'ten sonra), bundan dolayı (önerme 3) her parçanın fikri veya bilgisi, bu parça tabiat bakımından önce gelen tekil bir şeyin başka bir fikriyle duygulanmış olarak görülmesi (önerme 9) bakımından Tanrıda var olacaktır (önerme 7). İnsan Bedenini terkip eden her kısım için de aynı şeyi söylemek gerekir. Böylece insan Bedenini terkip eden her kısmın bilgisi yalnız insan Bedeni hakkında fikri olması, yani (önerme 13) insan Ruhunun tabiatını kurması bakımından değil, tikel şeylerin birçok fikirleriyle duygulanmış olması bakımından Tanrıda bulunmaktadır. Öyle ise (önerme sonucu, önerme 11) insan Ruhu insan Bedenini terkip eden kısımların upuygun bilgisini kuşatmaz.

Önerme XXV

İnsan Bedenine ait herhangi bir duygulanışın fikri dış cisme ait upuygun bilgiyi kuşatmaz.

Kanıtlama

Gösterdik ki insan Bedenine ait bir duygulanışın fikri, dış cismin insan Bedenini herhangi bir tarzda gerektirmesi bakımından bu dış cismin tabiatını kuşatır (önerme 16). Halbuki dış cismin insan Bedenine bağlı olmayan bir fert olması bakımından bu dış cismin bilgisi, ya da fikri Tanrıdadır. Tanrı, başka bir şeyin fikrinden duygulanmış gibi görülmesi bakımından bu fikir tabiatça dış cisimden öncedir (önerme 7). O halde

dış cisme ait upuygun bilgi, insan Bedeninin duygulanışlarının fikrine sahip olması bakımından Tanrıda değildir; aynı anlama gelmek üzere, insan Bedenine ait duygulanışın fikri dış cisim hakkındaki uygun bilgiyi kuşatmaz.

Önerme XXVI

Ruh, fiil halinde var olması bakımından bir dış cismi, ancak kendi Bedenini duygulanışlarına ait fikirlerle kavrar.

Kanıtlama

Eğer insan Bedeni bir dış cisimle hiçbir tarzda duygulanmış değilse, o halde (önerme 7) insan Bedeninin fikri (önerme 12) yani insan Ruhu bu cismin varlığı fikriyle hiçbir surette duygulanmamıştır, ya da insan Ruhu hiçbir suretle bu dış cismin varlığını kavramaz. O halde (önerme 16 ve önerme sonucu), insan Bedeninin herhangi bir tarzda bir dış cisimle duygulanmış olması bakımından, insan Ruhu dış cismi kavrar.

Önerme sonucu

İnsan Ruhu, dış cismi hayal etmesi bakımından, bu cisme dair upuygun bir bilgiye sahip değildir.

Kanıtlama

İnsan Ruhu dış cisimleri kendi Bedeninin duygulanışlarının fikirleriyle göz önüne aldığı zaman, biz, o hayal ediyor, diyoruz (scolie, önerme 17). Halbuki insan Ruhu dış cisimleri ancak kendi Bedeninin duygulanışlarının fikirleri yardımıyla, fiilde var gibi hayal edebilir (önceki önerme); o halde (önerme 25) insan Ruhunun bu cisimleri hayal etmesi bakımından dış cisimlere ait upuygun bilgisi yoktur.

Önerme XXVII

İnsan Bedenine ait herhangi bir duygulanışın fikri, insan Bedeni hakkında upuygun bilgiyi kavramaz.

Kanıtlama

İnsan Bedeninin herhangi duygulanışına ait her fikir, bu Bedeninin belirli bir tarzda duygulanmış gibi görünmesi bakımından, insan Bedeni-

nin tabiatını kuşatır, fakat insan Bedeninin başka birçok tarzlarda duygulanmış olabilen bir fert olması bakımından, onun fikri vb... (25'inci önermenin kanıtlanmasına bkz.).

Önerme XXVIII

İnsan Bedeninin duygulanışlarının fikirleri, yalnız insan Ruhuna nispet edilirse, açık ve seçik değil, fakat karışıktırlar (bulanıktırlar).

Kanıtlama

İnsan Bedeninin duygulanışlarının fikirleri, gerek dış cisimlerin tabiatını gerekse asıl insan Bedeninin tabiatını gerçekten kuşatır (önerme 16) ve yalnız insan Bedeninin tabiatını değil, kısımlarının tabiatını da kuşatması gerekir: Zira (postulat 3) duygulanışlar insan Bedenine ait kısımların ve bunun sonucu olarak bütün Bedenin duygulanmış olduğu oluş tarzlarıdır. Fakat (önerme 24 ve 25) dış cisimlere ait upuygun bilgi, nitekim insan Bedeninin kısımlarına ait upuygun bilgi, insan Ruhundan duygulanmış gibi görüldüğü için değil, başka fikirlerden duygulanmış diye alındığı için Tanrıdadır: o halde ancak insan Ruhuna nispet edilen duygulanışların fikirleri öncüllerden çıkan sonuçlar gibidir, yani açıkça görüldüğü gibi, karışık fikirlerdir.

Scolie

Yalnız başına göz önüne alındığı zaman insan Ruhunun tabiatını kuran fikrin açık ve seçik olmadığı kanıtlanmıştır; nitekim insan Ruhunun fikri ve Bedeninin duygulanışlarının fikirlerinin fikirleri, yalnız Ruha nispet edilmeleri bakımından açık ve seçik olmadıkları da, kolayca görüleceği üzere, kanıtlanmıştır.

Önerme XXIX

İnsan Bedenine ait herhangi bir duygulanışın fikrinin fikri insan Ruhuna ait upuygun bilgiyi kuşatmaz.

Kanıtlama

Gerçekten insan Bedeninin duygulanışının fikri (önerme 27) insan Bedeninin upuygun bilgisini kuşatmaz, ya da onun tabiatını upuygun tarzda ifade etmez, yani (önerme 13) Ruhun tabiatıyla upuygun bir bilgisi

yoktur; bunun sonucu olarak (aksiyom 6, bölüm I), bu fikrin fikri Ruhun tabiatını upuygun bir tarzda ifade etmez veya Ruhun upuygun bilgisini kuşatmaz.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, insan Ruhu tabiatın ortak düzenine göre şeyleri her kavrayışında ne kendisi, ne Bedeni, ne de dış cisimler hakkında upuygun bir bilgiye sahiptir. Fakat onun ancak bulanık ve eksik bir bilgisi vardır. Gerçekten, insan Ruhu kendi kendisini ancak Bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından bilir (önerme 23). Halbuki (önerme 19) insan Ruhu kendi Bedenini ancak duygulanışların fikirleri ile kavrar, ya da yalnız onlarla (önerme 26) dış cisimleri (de) kavrar; öyleyse insan Ruhu fikirlerine sahip olması bakımından ne kendisi için (önerme 29) ne kendi Bedeni için (önerme 27), ne de dış cisimler için (önerme 25) asla upuygun bir bilgiye sahip değildir. Fakat yalnız bulanık ve eksik bir bilgisi vardır (önerme 28).

Scolie

Açıkça söylüyorum ki, tabiatın ortak düzeninde objeleri kavradıkça, yani birçok şeyin aynı zamanda temaşa edilmesi suretiyle onların aralarındaki farkları, ilgileri ve karşıtlıkları anlamak için gerektiği zamanlar değil de, şeylerin rastgele (tesadüfi) karşılaşmasıyla şu veya bu objenin temaşası için dışarıdan gerektirildiği zamanlar; insan Ruhunun hem kendisi hem Beden, hem de dış cisimler için ancak bulanık ve eksik bir bilgisi vardır. Gerçekten Ruh ya bu ya başka bir tarzda içinden yatkın bulunduğu zamanlar, şeyleri –birazdan göstereceğim gibi – açık ve seçik bir tarzda temaşa eder.

Önerme XXX

Bedenimizin süresine dair ancak çok upuygun olmayan (*inadéquate*) bir bilgimiz olabilir.

Kanıtlama

Bedenimizin süresi kendi özüne (aksiyom I) ya da Tanrının mutlak tabiatına (önerme 21, bölüm I) bağlı değildir, fakat (önerme 28, bölüm I) öyle birtakım nedenlerle var olmaları ve etki yapmaları gerektirilmiştir

ki, bunların da var olmaları ve etki yapmaları kesin ve gerektirilmiş bir biçimde başka nedenlerle gerektirilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider. O halde Bedenimizin süresi tabiatın ortak düzenine ve şeylerin yapılışına bağlıdır. Şeylerin kuruluş tarzlarına gelince, Tanrının yalnız insan Bedeni için bir fikre sahip olması bakımından değil, fakat her şeyi için fikirleri olması bakımından, bu hususta upuygun bilgisi vardır. O halde, Bedenimizin süresi hakkındaki bilgi, eğer yalnızca Ruhun tabiatını kurması bakımından göz önüne alınırsa, çok upuygun olmayan bir tarzda Tanrıdadır, yani (önerme sonucu, önerme 2) bu bilgi son derece upuygun olmayan bir tarzda Ruhumuzda bulunmaktadır.

Önerme XXXI

Dışımızda bulunan tekil şeylerin süresine dair ancak son derece upuygun olmayan bir bilgiye sahip olabiliriz.

Kanıtlama

Gerçekten, tekil şey insan Bedeni gibi belirli ve gerektirilmiş bir biçimde var olmak ve etki yapmak için başka bir tekil şey tarafından, o da bir başkası tarafından, bu suretle sonsuzca giderek gerektirilmiş olmalıdır (önerme 28, bölüm I). Halbuki (önceki önermede) tekil şeylerde ortak olan özelik (hassa) yardımıyla kanıtladığımız gibi, kendi Bedenimiz üzerine ancak son derece upuygun olmayan bir bilgiye sahip olduğumuz için, öyle ise tekil şeylerin süresi içinden aynı şeyi, yani bu hususta son derece upuygun olmayan bir bilgiye sahip olabileceğimiz sonucunu çıkarmamız gerekir.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, bütün tikel şeyler zorunsuzdur (*contingent*) ve bozulmaya elverişlidir, zira onların sürelerine dair hiçbir upuygun bilgiye sahip olamayız (önceki önerme) ve bizim şeylerin zorunsuzluğu, olumsallığı (*contingence*) ve bozulma imkânı deyince anlamamız gereken şey budur, (scolie 1, önerme 33, bölüm I) zira (önerme 29, bölüm I) bundan başka zorunsuz hiçbir şey yoktur.

Önerme XXXII

Bütün fikirler Tanrıya nispet edilmeleri bakımından doğrudurlar.

Kanıtlama

Gerçekten Tanrıda bulunan bütün fikirler objelerine tam uygundurlar (önerme sonucu; önerme 7). O halde (aksiyom 6, bölüm I) bütün fikirler Tanrıya nispet edilmeleri bakımından doğrudurlar.

Önerme XXXIII

Fikirlere, yanlış dedirtebilecek onlarda pozitif hiçbir taraf yoktur.

Kanıtlama

Bu önermeyi inkâr ederseniz, eğer kabilse hatanın, yani yanlışlığın şeklini meydana getiren düşünmenin pozitif bir tavrını tasarlayınız. Bu düşünme tavrı Tanrıda olamaz, (önceki önerme) ve Tanrının dışında ise hiçbir şey ne var olabilir ne tasarlanabilir (önerme 15, bölüm I), o halde fikirlere yanlış dememize sebep olacak pozitif hiçbir cihet yoktur.

Önerme XXXIV

Bizde mutlak olan, yani upuygun ve yetkin olan her fikir doğrudur.

Kanıtlama

Bizde upuygun ve yetkin bir fikrin bulunduğunu söylediğimiz zaman, Ruhumuzun özünü meydana getirmesi bakımından Tanrının upuygun ve yetkin bir fikre sahip olmasından başka bir şey söylemiş olmayız (önerme sonucu, önerme 11) ve bunun sonucu olarak (önerme 32) böyle bir fikrin doğru olduğundan başka bir şey söylemiş olmayız.

Önerme XXXV

Yanlışlık ve hata, upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık fikirleri olan bilgi yokluğundan ya da eksikliğinden ibarettir.

Kanıtlama

Fikirlerde yanlışlık şeklini meydana getiren pozitif hiçbir cihet yoktur (önerme 33). O yanlışlık mutlak bilgi yoksunluğundan ibaret değildir; zira aldanabilen ve aldatılabilen Bedenler değil, Ruhlardır; o hele mutlak bilgisizlikten de ibaret değildir; zira bilmemek ve yanılmak farklı şeylerdir. Öyle ise o, şeylerin upuygun olmayan bilgisinden, yani upuygun olmayan ve karışık fikirleri içine alan bir bilgi yoksunluğundan ibarettir.

Scolie

Bu kısmın (önerme 17) scolie'sinde, yanılmanın nasıl bilgi yoksunluğundan ibaret olduğunu açıkladım; fakat bunu daha iyi açıklamak için aşağıdaki şu örneği vereceğim.

İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanıyorlar: Bu sanı yalnız hareketlerinin (aksiyonlarının) şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren (belirleten) nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor. O halde hürlüklerinin fikri ancak aksiyonlarının hiçbir nedenini bilmemeleri üzerine dayanmaktadır. Zira insani etkilerin (aksiyonların) iradeye bağlı olduğunu söyledikleri zaman, bu sözleri, karşılığında hiçbir fikir bulunmayan kelimelerden ibarettir. Çünkü onlar iradenin ne olduğunu ve Bedeni nasıl harekete getirdiğini bilmiyorlar; daha çok iddiası olanlar ve Ruha duracak ve oturacak bir yer kuranlar kendileriyle alay ettiriyorlar ve nefrete sebep oluyorlar. Nitekim güneşe baktığımız zaman, onun bizden 200 ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz ve bu yanılma yalnız bu hayal gücü ile kaim değildir. Fakat aynı zamanda onu böyle hayal ettiğimiz sırada hakikî uzaklığını ve bu hayal gücünün nedenini bilmememizden ileri gelmektedir. Gerçi sonradan onun dünyadan 600 arz veya diyametreden daha fazla uzaklıkta olduğunu kabul ediyorsak da bununla birlikte onu her zaman daha yakın diye hayal ediyorduk. Zira güneşin gerçek uzaklığını bilmediğimiz için değil, Bedenimizin onunla duygulanmış olması bakımından güneşin özü Bedenimizin duygulanışını kavradığı için güneşi bu kadar yakın diye hayal ediyorduk.

Önerme XXXVI

Upuygun olmayan, bulanık olan fikirler de zorunlu olarak upuygun (veya) açık ve seçik fikirler kadar objelerinin tabiatına bağlıdırlar (onlardan çıkarlar).

Kanıtlama

Bütün fikirler Tanrıdadır (önerme 15, bölüm I) ve Tanrıya nispet edilmeleri bakımından (önerme 32) doğru ve upuygundurlar. (önerme sonucu, önerme 7); bundan dolayı ancak herhangi bir şeyin tekil ruhuna nispet edilmeleri bakımından upuygun olmayan ve bulanık olan fikirler vardır (önerme 24 ve 28). Öyle ise upuygun olmayan ve bulanık olan fikirler de (önerme sonucu, önerme 6) upuygun, açık ve seçik fikirler

kadar ve aynı zorunlulukla kendi objelerinin tabiatına bağlıdırlar (veya onlardan çıkarlar).

Önerme XXXVII

Bütün şeylerde ortak olan (lemma II) ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey, hiçbir tekil şeyin özünü meydana getirmez.

Kanıtlama

Eğer bu önermeyi inkâr ederseniz, mümkünse bütünde ortak olanın tekil bir şeyin özünü, diyelim B'nin özünü kurup kurmadığını tasarlayınız. O halde (tanım II) bu, B olmadan ne var olabilir, ne tasarlanabilir. Halbuki bu varsayıma aykırıdır; öyle ise o B'nin özüne ait olmadığı gibi hiçbir tekil şeyin de özünü meydana getirmez.

Önerme XXXVIII

Her şeyde ortak olan ve bütün olduğu kadar parçada da bulunan şey ancak upuygun bir tarzda tasarlanabilir.

Kanıtlama

A bütün cisimlerde ortak olan ve bütünde olduğu kadar her cismin parçalarında da bulunan bir şey olsun. A'nın upuygun bir tarzda tasarlanabileceğini söylüyorum. Gerçekten A fikri (önerme sonucu, önerme 7) zorunlu olarak Tanrıda yalnız insan Bedeninin fikrine sahip olduğu için değil, aynı zamanda Beden duygulanışlarının fikirlerine de sahip olması bakımından upuygun olacaktır ki bu fikirler (önerme 16, 25 ve 27) insan Bedeninin olduğu kadar dış cisimlerin de tabiatını bir parça kavrayacaktır. Yani (önerme 12 ve 13) bu fikir zorunlu olarak, insan Ruhunu kurması bakımından Tanrıda upuygun olacaktır. O halde Ruh (önerme sonucu, önerme 11) zorunlu olarak A'yı upuygun bir tarzda kavrar ve onu yalnız kendi kendisini kavraması bakımından değil, aynı zamanda kendi Bedenini ve başka bütün dış cisimleri kavraması bakımından da kavrar; o halde A başka bir tarzda tasarlanamaz.

Önerme sonucu

Buradan, bütün insanlarda ortak bazı fikirler ve kavramların var olduğu sonucu çıkar; zira (lemma 2) bütün cisimler bütün insanlar tarafın-

dan upuygun yani açık ve seçik olarak kavranması[5] gereken (önceki önerme) bazı şeylere elverişlidir (*convenir*).

Önerme XXXIX

Eğer insan Bedeninin ve insan Bedenini daima duygulandırmakta olan bazı dış cisimlerin ortak özeliği varsa ve o, dış cisimlerin herhangi birinin parçasında olduğu kadar bütününde de bulunuyorsa, bu özelikten dolayı fikir Ruhta upuygun olarak bulunacaktır.

Kanıtlama

A insan Bedeniyle ve bazı dış cisimlerle ortak ve onlara vergi[6] olan bir şey olsun ve aynı suretle dış cisimlerde olduğu kadar insan Ruhunda da bulunsun. Tanrı, yalnız insan Bedeninin fikrine sahip olması bakımından değil, aynı zamanda dış cisimlerin fikrine sahip olması bakımından da A için (önerme sonucu, önerme 7) uygun bir bilgiye sahip olacaktır. Şimdi, varsayalım ki insan Bedeni ortak bir yönü olduğu için bir dış cisimle duygulanmış bulunsun, bu duygulanışın fikri A özelliğini çağıracaktır (önerme 16) ve bundan dolayı (önerme sonucu, önerme 7) A özelliğini kavraması noktasından bu duygulanışın fikri, insan Bedeninin fikri ile duygulanmış olması bakımından, yani (önerme 13) Tanrının insan Ruhunun tabiatını meydana getirmesi bakımından Tanrıda upuygun olacaktır; o halde (önerme sonucu, önerme 11) bu fikir dahi insan ruhunda upuygun olacaktır.

Önerme sonucu

Bundan şu sonuç çıkar ki, Bedenin başka cisimlerle ortak ne kadar özeliği varsa, Ruh da birçok şeyleri o kadar upuygun olarak kavramaya yetkilidir.

Önerme XL

Ruhta, upuygun olan fikirlerden çıkan bütün fikirler de upuygundurlar.

5) Burada kavrama kelimesi algılamanın (*percevoir*) eşanlamı olarak kullanılmaktadır.

6) Vergi olan sözünü (*propre*) yani eski has olan karşılığı kullanıyorum: bu fazilet bu insana vergidir, gibi...

Kanıtlama

Bunun böyle olduğu apaçık görülüyor; zira bir fikrin Ruhta upuygun olan fikirlere bağlı olduğunu (onlardan çıktığını) söylediğimiz zaman, Tanrının aklında sonsuz olması bakımından ya da birçok tekil şeyin fikri ile duygulanmış olması bakımından değil, yalnızca insan Ruhunun özünü meydana getirmesi bakımından, Tanrının nedeni olduğu bir fikrin var olmasından başka bir şey söylemiş olmuyoruz (önerme sonucu, önerme 11).

Scolie

Söylemiş olduğum şeyle, ortak denilen ve akıl yürütmemizin temellerini teşkil eden kavramların nedenini açıkladım. Fakat metodumuza göre asıl şey hakkında açıklamamız gereken bazı ortak aksiyomlar ya da kavramların başka nedenleri de vardır. Böylece hangi kavramların öteki kavramlardan daha faydalı olduğu ve hangilerinin hemen hiç kullanılmadığı, bundan başka hangilerinin ortak, hangilerinin açık ve seçik ve bundan dolayı peşin hükümden arınmış olduğu, hangilerinin, en sonra iyi temellenmiş olduğu gösterilecektir. Bundan başka ikinci denilen kavramlar ve bunun sonucu olarak bu kavramlar üzerine kurulan aksiyomların kökleri ve düşüncenin bana vaktiyle fark ettirdiği bunlarla ilgili başka hakikatler meydana çıkarılacaktır. Fakat bu gözlemlerimi başka bir kitaba ayırdığım ve aynı zamanda sözü fazla uzatarak can sıkmamak istediğim için, burada bu soruya dair daha fazla bir şey söylememeye karar verdim. Bununla birlikte, bilinmesi zorunlu olan şeylerden hiçbirini eksik bırakmamak için Varlık, Şey, Bir şey gibi aşkın (*transcendantal*) denilen terimlerin köklerinin nereden geldiği hakkında birkaç kelime katacağım. Bu terimler, insan Bedeninin sınırlı olması dolayısıyla, ancak belirli sayıda seçik hayalleri kendisinde aynı zamanda teşkil edebilişinden ileri gelmektedir (hayalin ne olduğunu, önerme 17'nin scolie'sinde açıkladım). Eğer bu sayı aşarsa bu hayaller birbirine karışmaya başlar ve eğer Bedende kendi kendisine teşekkül etme gücünde olan bu seçik hayallerin sayısını fazla aşacak olursa, onlarla hepsi büsbütün birbirine karışır, bu böyle olunca, 17'nci önermenin önerme sonucu ve 18'inci önerme ile apaçık görülür ki insan Ruhunun, kendi Bedeninde bu hususta teşkil edebileceği kadar hayali (imajı) aynı zamanda ve seçik olarak hayal edebileceği meydandadır. Fakat hayaller Bedende büsbütün birbirine karışır karışmaz Ruh da hiçbir seçme yapmaksızın bütün cisimleri bulanık olarak hayal edecek

ve onları sanki Varlık, Şey vb. gibi bir sıfat içinde anlayacaktır; hayallerin her zaman aynı kuvveti olmadığı ve bunlara benzer başka nedenlerde bunu açıklamak zorunlu olmadığı noktasında da bunun sebebi bulunabilecektir. Zira kendi kendimize ileri sürdüğümüz amaç için, tek bir nedeni göz önüne almamız yeter; gerçekten, bütün bunlar bu terimlerin son derecede bulanık fikirler belirttiğini kanıtlamaya yardım eder. İnsan, at, köpek vb. gibi tümeller denen kavramların kökleri buna benzer nedenlerden, yani insan Bedeninde bunca hayalin (diyelim ki insanların) aynı zamanda teşekkül etmesinden gelir. Bu hayallerin sayısı hayal gücü kuvvetini büsbütün değil, Ruhun ancak onların belirli sayısını özel olarak her adamın rengi, boyu, vb. gibi küçük farklarını hayal edebileceği kadar, cismin duygulanmış olması bakımından ve aralarındaki oranı seçik olarak hayal edebileceği nispette aşar. Zira Beden özel olarak her biriyle bu oranda duygulanmıştır ve "insanlar" adıyla Ruhun ifade ve sonsuz tekil şeylere tatbik ettiği şey de budur. Gerçi söylediğimiz gibi tekil şeylerin gerektirilmiş sayısını hayal edemez. Fakat belirtmek gerekir ki, bu kavramlar bütün insanlarda aynı tarzda kurulamaz, ancak her birinde Bedenin çoğu kere duygulanmış olmasına ve Ruhun daha kolay hayal etmesi ve hatırlamasına göre değişirler. Diyelim ki, çoğu kere insanların boylarına dikkatle bakanlar insanlar adıyla dik boylu bir hayvanı anlayacaklar, fakat ona başka bir orandan bakanlar ise insanlarda ortak olan başka bir hayali yani gülen, iki ayaklı, tüysüz, akıllı, vb. gibi bir hayvan hayalini teşkil edeceklerdir. Ve nitekim başka şeyler hakkında, kendi Bedeninin yetkisine göre tümel hayaller kurulacaktır. O halde yalnız şeylerin hayalleriyle doğal şeyleri açıklamak isteyen filozoflar arasında bunca tartışmalar ve kavgalar çıkmasına şaşmamalıdır.

Scolie II

Bütün bu söylediklerimiz, birçok şeyi kavradığımızı, tümel kavramları teşkil ettiğimizi açıkça kanıtlar:

1 – Bu tümel kavramları duyuların zihnimizde eksik, bulanık ve düzensiz bir tarzda temsil ettiği tekil şeylerden teşkil ederiz (önerme sonucu, önerme 29). Bunun içindir ki bu algı çeşitlerine, bulanık bir deneyden gelen bilgi demeye alışkınızdır.

2 – Bazı kelimeleri işitince ya da okuyunca, diyelim ki, şeyleri hatırlamamız ve kendileriyle onları hayal etmemize yarayan fikirlere benzer fikir-

ler kurmamıza ait belirtilerle (önerme sonucu, önerme 18), bundan sonra da şeylere ait bu iki görüş tarzına, birinci cinsten bilgi ve sanı ya da hayal gücü diyeceğim.

3 – En sonra, şeylerin özelikleri (hassaları) hakkında fikirlerimiz ve ortak kavramlarımız olduğu için (önerme sonucu, önerme 38, 39 ve onun önerme sonucu ve önerme 40) bu tarzda da akıl (*raison*) ya da ikinci cinsten bilgi adını vereceğim. Bu iki cins bilgiden başka, birazdan göstereceğim gibi bir üçüncüsü vardır ki buna sezgili bilim adını vereceğiz. Bu bilgi cinsi Tanrının bazı sıfatlarının şekilli özü hakkında upuygun fikirlerden şeylerin özü hakkındaki upuygun fikre kadar yayılır. Bütün bunu tek bir şey örneği ile açıklayacağım. İkincinin birinciye karşı durumu ne ise dördüncünün üçüncüye karşı durumu aynı olmak üzere, dört sayı verilmiş olsun. Tüccarlar ikinci ile üçüncüyü çarpmak ve çarpımı birinciye bölmede tereddüt etmeyeceklerdir, çünkü hiçbir kanıtlama olmaksızın ustalardan öğrendikleri şeyi henüz unutmamışlardır, ya da bu usule ait çoğu kere pek basit sayılarda, ya da Öklides'in 7'nci kitabının 19'uncu önermesinin kanıtlaması kuvveti ile yani orantılı sayıların ortak özelliği kuvveti ile deney yapmışlardır. Fakat basit sayılarda bütün bunlara ihtiyaç yoktur. Diyelim: 1, 2, 3 sayıları verilmiş olunca, herkes orantılı dördüncü sayının 6 olduğunu görür ve ilk bakışta birinci sayının ikinciyle oranını görünce, daha açık olarak dördüncüyü buluruz.

Önerme XLI

Birinci cinsten bilgi, yanlışlığın biricik sebebidir. Fakat ikinci ve üçüncü cinsten bilgi zorunlu olarak doğrudur.

Kanıtlama

Önceki scolie'de söyledik ki, upuygun olmayan ve bulanık olan bütün fikirler birinci cinsten bilgiye aittirler; o halde (önerme 35) bu bilgi yanlışlığın biricik sebebidir. Bundan sonra söyledik ki, upuygun olan fikirler ikinci ve üçüncü cinsten bilgilere aittir; o halde (önerme 34) bu bilgiler zorunlu olarak doğrudurlar.

Önerme XLII

İkinci ve üçüncü cinsten bilgi –birinci cinsten bilgi değil– doğruyu yanlıştan ayırmayı bize öğretir.

Kanıtlama

Bu önerme kendiliğinden apaçıktır. Gerçekten, doğruyu yanlıştan ayırmasını bilen kimse, doğru ve yanlış hakkında upuygun bir fikre sahip olmalıdır, yani (scolie 2, önerme 40) doğru ve yanlışı, ikinci veya üçüncü cinsten bilgiyle bilmelidir.

Önerme XLIII

Doğru bir fikre sahip olan aynı zamanda doğru bir fikre sahip olduğunu da bilir ve bilgisinin hakikatinden şüphe edemez.

Kanıtlama

Bizde doğru olan fikir, insan ruhunun tabiatıyla ifade edilmesi bakımından, Tanrıda upuygun olan fikirdir (önerme 9'un, önerme sonucu aracılığı ile). Gerçekten, insan Ruhunun tabiatıyla ifade edilmesi bakımından Tanrıda upuygun olan bir A fikri olduğunu varsayalım. Bu A fikri ile aynı tarzda Tanrıya nispet edilen bir fikir, bu fikirden Tanrıda zorunlu olarak verilmiş olmalıdır (kanıtlaması tümel ya da evrensel olan 20'nci önerme). Fakat A fikrinin, insan Ruhunun tabiatı ile ifade edilmesi bakımından Tanrıya nispet edildiği varsayılmıştır: o halde A fikrinin fikri aynı tarzda Tanrıya nispet edilmelidir, yani (önerme sonucu, önerme 11) A fikrinin fikri, A upuygun fikrine sahip olan Ruhta da upuygun olacaktır. Öyle ise upuygun bir fikre sahip olan, yani (önerme 34) bir şeyi doğru olarak bilen kimse, aynı zamanda bilgisinin upuygun fikrine, başka deyişle doğru bir bilgiye sahip olmalıdır. Yani apaçık görüldüğü üzere aynı zamanda ondan emin olmalıdır.

Scolie

21'inci önermenin scolie'sinde, fikrin fikrinin ne olduğunu açıkladım; aynı suretle önceki önermeni kendiliğinden apaçık olduğunu belirtmek gerektir. Gerçekten, doğru bir fikre sahip olan kimse, doğru fikrin yüksek kesinliği gerektirdiğini biliyor demektir; gerçi doğru bir fikre sahip olmak, bir şeyi yetkin bir surette veya mümkün olduğu kadar en iyi bilmekten başka bir şeyi gösteremez; ve şüphesiz hiç kimse, bundan şüphe etmez, yeter ki fikrin bir tablo üzerindeki portre gibi dilsiz ve cansız bir şey olup yoksa düşünme tarzı, yani bilmenin bir fiili olmadığına inanmış olsun. Zira rica ederim, bana söyleyin, kim, bir şeyi önceden bilmiyorsa bu şeyi bildiğini bilebilir? Yani kim, gerçekten bir şeyden önce emin değilse, bu şeyden

emin olduğunu bilebilir? Öte yandan, hakikat normu olan doğru fikirden daha açık ve daha kesin ne olabilir? Şüphesiz ışık nasıl kendi kendisini tanıtıyor ve karanlıkları açığa çıkarıyorsa hakikat de kendi kendisinin ve yanlışlığın normudur. Böylece aşağıdaki bütün sorulara cevap verdiğimi zannediyorum; yani doğru bir fikrin yanlış bir fikirden açık objesiyle ilgili olması bakımından ayrıldığını, o halde doğru bir fikrin yanlış bir fikirden daha çok gerçeklik ve yetkinliği olmadığı, çünkü onların ancak dışsal (*extrinséque*) adlanmalarıyla birbirlerinden ayrıldıkları ve bunun sonucu olarak doğru fikirlere sahip olan bir adamın yanlış fikirlere sahip olan bir adamdan daha fazla yetkinliği olmadığı noktasına yeteri kadar cevap verdiğimi sanıyorum. Bundan sonra, insanların yanlış fikirlere sahip olmaları nereden geliyor? En sonra bir kimse kendi objeleriyle ilgili olan fikirlere sahip olduğunu, emin olarak, nereden bilebiliyor? Bütün bu sorulara yeteri kadar cevap verdiğimi sanıyorum, diyorum. Doğru fikirlerle yanlış fikirler arasındaki farka gelince 35'inci önerme ile ispat edilmiştir ki, bu ikisi arasında varlıkla yokluk arasındaki münasebetin aynı münasebet vardır. Öte yandan 19'uncu önermeden scolie'si ile birlikte 35'inci önermeye kadar yanlışlığın sebeplerini çok açık olarak gösterdim. Bu suretle de doğru fikirleri olan bir kimse ile yalnızca yanlış fikirleri olan bir kimse arasında ne fark olduğu meydana çıkar. Nihayet son soruya, yani bir kimsenin kendi objesine upuygun bir fikri nasıl bildiği sorusuna gelince, yeteri kadar ve bol bol gösteriyorum ki bu yalnızca kendi objesine uygun olan bir fikirdir, yani hakikatin kendi kendisinin normu olmasından ileri gelmektedir. Şunu da katınız ki, şeyleri doğru olarak kavraması (algılaması) bakımından Ruhumuz, hakikaten Tanrının sonsuz aklının bir kısmıdır (11'inci önermenin scolie'si). Öyle ise Tanrının fikirleri zorunlu olduğu kadar, Ruhun açık ve seçik fikirlerinin doğru olması da zorunludur.

Önerme XLIV

Şeyleri zorunsuz değil, fakat zorunlu olarak göz önüne almak Aklın tabiatı gereğindendir.

Kanıtlama

Şeyleri doğru olarak (önerme 41), yani (aksiyom 6, bölüm I) oldukları gibi, yani (önerme 29, bölüm I) zorunsuz olarak değil, zorunlu olarak algılamak Aklın tabiatı gereğindendir.

Önerme sonucu

Bundan şu sonuç çıkar ki, şeyleri zorunsuz gibi görmekliğimiz, gerek geçmişe gerek geleceğe nispetle, ancak hayal gücüne bağlıdır.

Scolie

Burada birkaç kelime ile bunun nasıl olduğunu açıklayacağım. Yukarıda gösterdik ki (önerme 17 ve önerme sonucu) Ruh, şeyleri var olmasalar bile, daima kendisinde hazırmış gibi hayal eder, yeter ki şimdiki varlıklarını dışarıda bırakan nedenlerle karşılaşmasın. Bundan başka gösterdik ki (önerme 18) eğer insan Bedeni aynı zamanda iki dış cisimle aynı zamanda duygulanmış ise, Ruh bu iki cisimden birini hayal ettiği zaman, o hemen ötekini hatırlayacaktır, yani onların ikisini de hazırmış gibi tasarlayacaktır, yeter ki şimdiki varlıklarını dışarıda bırakan bazı nedenlerle karşılaşmasın. Bundan başka, cisimlerin birbirlerinden daha ağır, daha hızlı ya da aynı hızla hareket etmelerini hayal etmek suretiyle zaman hakkında bir fikir teşkil ettiğimizden kimse şüphe etmez. Öyle ise dün ilk defa olarak sabahleyin Pierre'i, öğleyin Paul'u ve akşamleyin Simon'u gören bir çocuk farz edelim. Ve bugün ikinci defa olarak sabahleyin Pierre'i görüyor, 17'nci önerme ile meydandadır ki, bu çocuk sabah ışığını gördüğü zamandan beri, hemen geçen günkü gibi göğün aynı kısmından geçen güneşi hayal edecektir, ya da bütün gün, sabahleyin Pierre, öğleyin Paul ve akşamleyin Simon'u hayal edecektir; yani Paul'un ve Simon'un varlığını geleceğe nispetle hayal edecektir; tersine olarak eğer Simon'u akşamleyin görecek olursa, Paul ve Pierre'i geçmiş zamana yoracak ve onları geçmiş zamanda hayal edecek, onları çoğu kere aynı düzen altında görecek olursa bu o derece daha emin olacaktır. Bir akşam Simon yerine Jacques'ı görecek olursa o zaman ertesi sabah, akşamı hayal ederek, Simon'u ve sonra Jacques'ı hayal edecek fakat ikisini aynı zamanda hayal etmeyecektir. Böylece hayal gücü sallantıda kalacak ve bazen ötekini gelecek akşamla birlikte hayal edecek, yani ne onu ne ötekini kesin gelecekler olarak hayal edecek, fakat zorunsuz gelecekler gibi hayal edecektir. Halbuki eğer hayal gücünün objeleri geçmişe, hale ve geleceğe nispetle aynı tarzda göz önüne aldığımız şeyler ise, onun bu kesinsizliği de aynı olacaktır; ve bunun sonucu olarak biz şeyleri geçmişe, hale ve geleceğe nispetle zorunsuz (*contingent*) gibi hayal ederiz.

Önerme sonucu

Şeyleri herhangi bir tarzda ezeli (ve ebedi) gibi kavramak aklın tabiatı gereğindendir.

Kanıtlama

Şeyleri zorunsuz değil, zorunlu olarak göz önüne almak gerçi Aklın tabiatındandır (önceki önerme). Halbuki (önerme 12), Akıl şeylerin zorunluluğunu doğru bir tarzda, yani (aksiyom 6, böl. I) aslında olduğu gibi kavrar, fakat (önerme 16, bölüm I), şeylerin bu zorunluluğu Tanrının ezeli tabiatının zorunluluğunun aynıdır; o halde şeyleri herhangi bir tarzda ezeli (ve ebedi) gibi kavramak Aklın tabiatındandır. Buna şunu da katınız ki Aklın temelleri, bütün şeylerde ortak olan (önerme 38) ve hiçbir tekil özü açıklamayan şeylerdir (önerme 37) ve bunun sonucu olarak zamanla hiçbir ilgisi olmamak üzere ve sanki ezeli olarak tasarlanmaları gerekir.

Önerme XLV

Fiil (edim) halinde var olan herhangi bir cismin ya da tekil bir şeyin fikri zorunlu olarak Tanrının ezeli ve sonsuz özüne bağlıdır.

Kanıtlama

Fiilde (*in actu*) var olan tekil bir şeyin fikri (önerme sonucu, önerme 8) bu şeyin özü kadar varlığına da zorunlu olarak bağlıdır. Halbuki tekil şeyler Tanrısız tasarlanamazlar; (önerme 15, bölüm I) fakat bu tekiller (önerme 6) Tanrının bir sıfatının tavırları gibi göz önüne alınmaları bakımından onların nedeni Tanrı olduğu için, bu şeylerin fikirleri (aksiyom IV, bölüm I) zorunlu olarak sıfatlarının kavramı, yani (tanım VI, bölüm I) Tanrının ezeli ve sonsuz özünü gerektirmelidir.

Scolie

Burada varoluştan süreyi, yani soyut olarak ve bir çeşit nicelik gibi tasarlanması bakımından varoluşu anlamıyorum. Burada, tekil şeylere atfedilmiş olan varoluşun asıl tabiatından söz ediyorum; şu sebepten ki, sonsuz sayıda şeyler sonsuz tavırlar halinde Tanrının ezeli zorunluluğuna bağlıdırlar: Önerme 16, bölüm I'e bkz. Tanrıda olmaları bakımından tekil şeylerin varoluşundan söz ediyorum, diyorum, çünkü, bu tekil şeylerden

her birinin varoluşu başka bir tekil şeyle herhangi bir tarzda gerektirilmiş ise de, yine de her birinin varoluşunda devam ettiği kuvvet, Tanrının tabiatının ezeli zorunluluğuna bağlıdır. Bu nokta için bölüm I'de önerme 24'ün önerme sonucuna bakın.

Önerme XLVI

Her fikrin içerdiği Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkındaki bilgi, upuygun ve yetkindir.

Kanıtlama

Önceki önermenin kanıtlaması evrenseldir, tümeldir ve bir şeyin bir parça veya bir bütün gibi göz önüne alındığına göre, onun fikri ister bütünün fikri isterse parçanın fikri olsun, (önceki önerme) Tanrının ezeli ve sonsuz özünü içerecektir. Öyle ise, Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkındaki bilgiyi veren şey hepsinde ortaktır ve bütünde de parçada da aynıdır ve bundan dolayı (önerme 38), bu bilgi apaçıktır.

Önerme XLVII

Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkında insan Ruhunun upuygun bir bilgisi vardır.

Kanıtlama

İnsan Ruhunun, kendi kendisini algıladığı (önerme 23), kendi Bedenini algıladığı (önerme 19) ve (önerme 16'nın önerme sonucu ile önerme 17) fiil halinde var olan dış cisimleri algıladığı fikirleri vardır (önerme 22); bundan dolayı (önerme 45 ve 46) Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkında onun upuygun bir bilgisi vardır.

Scolie

Bu suretle görüyoruz ki Tanrının sonsuz özü ve ezelliği bütün insanlarca bilinmektedir. Halbuki, her şey Tanrıda olduğu ve Tanrı tarafından tasarlanmış bulunduğu için, bundan şu sonuç çıkar ki, bu bilgiden biz birçok şeylerin upuygun bilgisini çıkarabiliriz; ve buradan bu eserin beşinci bölümünde yetkinliğini ve faydasını göstereceğimiz ve önerme 40'ın 2'nci scolie'sinde bahsettiğimiz üçüncü cins bilgiyi teşkil edebiliriz. Halbuki eğer insanların Tanrı hakkında ortak kavramlar kadar açık bilgileri yoksa, bu onların

Tanrıyı cisimleri hayal ettikleri gibi hayal edememelerinden ve *Tanrı* adını, görmeye alışkın oldukları şeylerin hayaliyle karıştırmalarından ileri gelmektedir ve onlar dış cisimlerle sürekli olarak duygulanmış oldukları için başka türlü hareket etmeleri de güçtür. Ve şüphesiz yanılmaların en büyük kısmı, bizim şeylere vergi olan adları onlara dosdoğru vermememizden ileri gelir. Gerçekten, birisi bir dairenin merkezinden onun çevresine çizilen çizgilerin eşit olmadıklarını söylerse, şüphesiz daire deyince geometricilerin anladıklarından başka bir şey kast ediyor demektir. Nitekim, hesapta aldanıldığı zaman, şüphesiz zihninde kâğıt üzerindekinden başka sayılar var demektir. Eğer yalnız zihin işlerine bakacak olursanız, şüphesiz aldanılmaz; biz ancak kâğıt üzerindeki sayıların zihinde de olduğunu varsaymamızdan dolayı aldanıyoruz. Eğer böyle olmamış olsaydı, yanılma olabileceğine inanmazdık. Son günlerde evinin kapısı komşusunun tavuğu üzerine uçmuş olduğunu söyleyen bir adamın aldandığına inanmadım, çünkü maksadı bana çok açık görünüyordu. Bütün tartışmalar ancak düşüncesini iyi açıklamamaktan, ya da başka birinin düşüncesine kötü tesir etmekten ileri geliyor, zira gerçekten en fazla çelişikliğe düşüldüğü zaman ya insanlar aynı fikirlere sahiptir, ya da farklı fikirleri vardır, o suretle ki bir başkasında yanılma ve saçmalama gözüyle bakılan şey, hakikatte öyle değildir.

Önerme XLVIII

Ruhta mutlak ya da hür hiçbir irade yoktur, fakat ruhun ya şu, ya da bu şeyi istemesi nedenle gerektirilmiş olup o da yine bir başka nedenle gerektirilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider.

Kanıtlama

Ruh, düşünmenin gerektirilmiş bir tavrıdır (önerme 11); bundan dolayı (önerme sonucu, önerme 17, bölüm I) o aksiyonlarının hür nedeni olamaz, başka deyişle o istemek ve istememek şeklinde mutlak bir yetiye sahip olamaz; fakat onun, şunu ya da bunu istemesi bir sebeple gerektirilmiş olmalıdır ki, bu sebep de başka bir sebeple, bu başka sebep de yine başka bir sebeple vb. gerektirilmiştir (önerme 28, bölüm I).

Scolie

Ruhun anlamak, arzu etmek ve sevmek, vb. için hiçbir mutlak yetiye sahip olmadığı, aynı tarzda kanıtlanır. Buradan şu sonuç çıkar ki bu yetiler

ve buna benzer yetiler ya zihnin icatlarıdır (*fiction*) ya da tikel varlıklardan teşkil etmeye alışkın olduğumuz "Metafizik" varlıklar yani tümellerdir. Zihin ve iradenin şu ya da bu fikir, şu ya da bu isteğe karşı olan tavrı, taşlığın[7] şu ya da bu taşa karşı ya da insanın Pierre ve Paul'a karşı durumu gibidir. İnsanların kendilerini niçin hür sandıklarının sebebine gelince bunu ilk bölümün ekinde açıkladık. Fakat daha ileri gitmeden önce, işaret etmek gerekir ki, ben burada irade deyince arzuyu değil, olumlama ya da olumsuzlama yetisini anlıyorum. Kendisiyle bir şeyin doğru ya da yanlış olduğunu Ruhun olumladığı ya da olumsuzladığı yetiyi anlıyorum, diyorum, yoksa Ruhun bu şeyi istemesi ya da ondan nefret etmesine sebep olan arzuyu değil. Bu yetilerin onları kendilerine göre teşkil ettiğimiz genel kavramlar olduğunu kanıtladıktan sonra, şimdi bu isteklerin de şeylerin fikirleri dışındaki bir şey olup olmadığını araştırmamız gerekir. Diyorum ki, fikrin fikir olması bakımından ihtiva ettiğinden başka bir olumlama ya da başka bir olumsuzlamanın Ruhta var olup olmadığını araştırmak gerekir; bu konu üzerinde düşünceyi objelerin hayalleriyle, resimlerle karıştırmamak için aşağıdaki önermeye ve üçüncü tanım bölüm II'ye bakınız. Zira ben fikirler deyince asla gözün ta içinde, ya da isterseniz beyinde kurulan hayalleri anlamıyorum; Düşüncemin görüşlerini[8] anlıyorum.

Önerme XLIX

Ruhta, fikir olması bakımından fikrin içerdiğinden başka hiçbir istek, yani hiçbir olumlama, hiçbir olumsuzlama yoktur.

Kanıtlama

Ruhta (önceki önerme) istemek ya da istememek için hiçbir mutlak yeti yoktur, fakat yalnız tekil istekler yani şu ya da bu olumlama, şu ya da bu olumsuzlama vardır. O halde herhangi bir tekil isteği, yani bir üçgenin üç açısı toplamının iki dik açıya eşit olduğunu olumlayan Ruhun bir düşünme tavrını[9] tasarlayalım. Bu olumlama üçgen kavramını ya da fikrini içine alır, yani üçgen fikri olmadan o tasarlanamaz. Gerçekten A'nın B kavramını içine aldığını söylediğim zaman, bu A'nın B'siz tasarlanamayacağını söylediğim zamankinin aynıdır, halbuki bu olumlama üçgen fikri olmadan

7) *Pierréité*
8) *Conceptions.*
9) Tarzını.

olamaz (aksiyom 3); öyle ise bu üçgen fikrinin üç açısının iki dik açıya eşit olduğundan ibaret olan bu olumlanışı kuşatması gerekir ve bunun sonucu olarak tersine (*vice versa*) bu üçgen fikrinin de bu olumlama olmadan var olmaması ve tasarlanmaması gerekir; demek ki (tanım 2) bu olumlama üçgen fikrinin özüne aittir ve asıl bu fikirden başka bir şey değildir. Sırf bunu seçtiğimiz için, bu istek[10] hakkında söylediğimiz şey, başka her istek için de söylenilmelidir, yani istek asıl fikirden başka bir şey değildir.

Önerme sonucu

İrade ve zihin tek ve aynı şeydir.

Kanıtlama

İrade ve zihin tekil istekler ve fikirlerden başka bir şey değildirler (önerme 48 ve onun scolie'si), halbuki tekil istek ve fikir tek ve aynı şeyden ibarettirler (önceki önerme); o halde irade ve zihin tek ve aynı şeyden ibarettir.

Scolie

Bütün söylediklerimizle, herkes gibi yanılmanın nedeni diye varsaydığımız şeyi ortadan kaldırdık. Bundan başka daha önce gösterdik ki yanlışlık sakatlanmış ve karışık fikirleri içine alan yalnız yoksunluktan (*privation*) ibarettir. Bunun için yanlış bir fikirde yanlış olması bakımından asla kesinlik yoktur: böylece bir adamın yanlışta sükûn bulduğunu ve bundan asla şüphe etmediğini söylediğimiz zaman, bu yüzden onun kesin olduğunu söylemek istemiyoruz: yalnız diyoruz ki şüphe etmiyor, ya da yanlış fikirlerde sükûn buluyor, çünkü orada hayal gücünü dalgalı kılacak nedenler asla yoktur. Bu konu için 44'üncü önermenin scolie'sine bakınız. Bir adamın öyleyse ne kadar yanlış fikirlere kapılmış olduğunu farz etsek, onun asla kesin bilgili olduğunu söylemiyoruz, gerçekten (önerme 43 ve scolie'si) kesinlik deyince biz pozitif bir şey anlıyoruz, yoksa şüphe yokluğunu anlamıyoruz. Halbuki kesinlik yokluğu deyince yanlışlığı anlıyoruz; fakat, önceki önermeyi daha geniş olarak açıklamak için burada bazı gözlemler yapacağım. En sonra bana karşı ileri sürülebilecek itirazlara cevap vermem kalıyor ve her türlü tasayı ortadan kaldırmak için bu doktrinin faydalarından bir kısmını göstermek zorunda olduğumu zannediyo-

10) *Volition*.

rum; bir kısmını diyorum, çünkü beşinci bölümde söyleyeceklerimle, başlıcaları daha iyi görülecektir. Önce okuyucuya Ruh kavramını ya da fikrini hayal ettiğimiz şeylerin hayalleriyle karıştırmamasını, sonra da önce fikirleri, şeyleri ifade için kullandığımız kelimelerle karıştırmamasını hatırlatmakla söze başlıyorum. Gerçekten, insanların çoğu, irade sorusundaki bu doktrini bilmiyorlar, çünkü hayalleri, kelimeleri ve fikirleri büsbütün birbirine karıştırıyorlar ya da yeteri kadar kesin ve yeteri kadar sarih bir tarzda ayıramıyorlar ve bu doktrin bununla birlikte gerek soyut zihin işlemleri (spekülasyon) gerek ahlâki hayat alanında zorunludur. Fikirlerin bizde cisimlerin karşılaşmasıyla kurulan hayallerden ibaret olduğunu düşünenler, gerçekten haklarında buna benzer bir hayal teşkil edemediğimiz şeylerin fikirlerinin fikirleri değil, fakat yalnızca iradenin tikel dileğine (*libre arbitre*) göre hayal ettiğimiz varsayımlardan ibaret olduğu kanısında bulunuyorlar. Öyle ise onlar fikirlere bir tablo üzerindeki dilsiz resimler gözüyle bakıyorlar ve bu peşin hüküm ile zihinleri kaplı olduğu için, fikrin fikir olması bakımından olumlanması ya da olumsuzlanmasını içine aldığını görmüyorlar. Bundan sonra kelimeleri fikirle ya da fikrin içine aldığı olumlama ile karıştıranlar, duyduklarına karşı bir şeyi yalnız kelimelerle olumladıkları ve olumsuzladıkları zaman duyduklarına karşı isteyebildiklerini zannediyorlar. Asla Uzam kavramını içermeyen Düşüncenin tabiatına dikkat eden kimse kolaylıkla bu peşin-hükümlerden kurtulabilecektir. Ve fikir Düşüncenin bir tavrı olduğundan dolayı, ne hayalden, ne kelimelerden ibaret olmadığını açıkça anlayacaktır. Gerçekten, kelimelerin ve hayallerin özü ancak Bedenimizin hareketleriyle kurulmuştur ki, bu hareketler de hiçbir suretle Düşünce kavramını çağırmazlar.

Söylediğim bu kadarcık şey de bu konuya yetmelidir. Böylece ben yukarda sözünü ettiğim itirazlara geçeceğim. Bu itirazların birincisi onların iradeyi zihinden daha uzağa yayılır ve bundan dolayı da iradenin zihinden farklı olduğunu zannetmeleridir. Halbuki onların dayandıkları sebep, algıladığımız sonsuz şeyi olumlamak ya da olumsuzlamak için bizdekinden daha büyük bir yetiye ihtiyaçları olmadığını duyduklarını, fakat anlamak için daha büyük bir yetiye ihtiyaçları olduğunu söylemeleridir: Öyle ise irade zihinden, ikincisinin sonlu ve birincisinin sonsuz olmasıyla ayrılmıştır.

İkinci olarak şu noktadan da bize itiraz edilebilir ki, deney bize algıladığımız şeyler üzerinden hükmümüzü kaldırmak gücünden daha açık hiçbir şey öğretmiyor gibi görünüyor ve bu sanını da destekleyen (*confirme*)

bir nokta daha var ki o da birisinin bir şeyi kavraması (*algılaması*) bakımından değil, fakat bu şeyin fikrine katılıp katılmamasına göre aldandığının söylenmesidir. Diyelim ki, kanatlı bir at hayal eden kimse, bundan dolayı bu atın var olduğunu kabul etmez; yani bunda asla aldanmaz, yeter ki bu kanatlı atın var olduğu sanısına kapılmasın. Deney, öyle ise iradenin ya da bir fikre uymak, katılmak, beğenmek yetisinin hür olmasından ve kavramak, anlamak yetisinden ayrılmasından daha açık hiçbir şeyi bize öğretemez gibi görünüyor.

Üçüncü olarak itiraz edilebilir ki, bir olumlama bir başka olumlamadan daha fazla gerçekliği içine almaz, yani doğru olan bir şeyin gerçekte böyle olduğunu olumlamak için yanlış olan bir şeyin doğru olduğunu olumlamaktan daha fazla güce ihtiyacımız olacak gibi görünmüyor. Fakat kavrıyoruz ki bir fikrin bir başka fikirden daha fazla gerçekliği ve yetkinliği vardır. Gerçekten bir fikir, bu fikrin objesi başka objelerden daha yetkin olması bakımından, başka fikirlerden daha yetkindir ve yine bununla görünüyor ki irade zihinden farklıdır.

4 – Şu itiraz da yapılabilir: Eğer insan hür olarak hareket etmese, Buridan'ın eşeği gibi denge halinde bulunduğu zaman ne yapacaktır? Açlık ya da susuzluktan ölecek midir? Eğer bunu kabul edersem, öyle görünür ki bir eşeği ya da bir insan heykelini tasarlıyorum; yoksa bir insanı tasarlamıyorum; eğer tersine olarak, onu inkâr edersem o halde o kendi kendini gerektirecektir ve bunun sonucu olarak da onun iradesine göre gitmek ve tesir etmek yetisi olacaktır. Bana başka itirazlar da yapılabilir. Fakat burada herkesin görebileceği rüyaları asla tekrar etmek zorunda olmadığım için, yalnız önceki itirazları elimden geldiği kadar kısaca cevap vermeye çalışacağım.

Birinci itiraza gelelim: Eğer zihin deyince yalnız açık ve seçik fikirler anlaşılırsa, iradenin zihinden daha uzaklara yayıldığını kabul ediyorum; fakat iradenin algılardan yani tasarlama yetisinden daha uzağa yayıldığını reddediyorum ve doğrusu hissetme yetisine değil de isteme yetisine niçin sonsuz gözüyle bakılması gerektiğini anlayamıyorum. Gerçekten, aynı isteme yetisi ile sonsuz şeyleri birbiri arkasından olumlayabileceğimiz gibi (zira sonsuz sayıda şeyi aynı zamanda olumlayamayız) nitekim hissetme yetisi ile de sonsuz cisimleri, tabiî yine birbiri arkasından, algılayabilir ya da hissedebiliriz. Eğer algılayamayacağımız sonsuzlar olduğunu söylerlerse, onları Düşünce yetisi ile algılayamadığımız ve bunun sonucu olarak onları

irade yetisi ile istediğimiz cevabını veririm. Fakat deniyor ki, eğer Tanrı bizim bu sonsuzları algılamamızı istemiş olsaydı, bize daha büyük bir algılama yetisi vermeliydi, yoksa daha büyük bir isteme yetisi değil. Aynı anlama gelmek üzere denebilir ki: Eğer Tanrı bizim sonsuz olan varlıkları bilmemizi istemiş olsaydı, şüphesiz bize bu sonsuz varlıkları bilmemiz için, varlık hakkında daha genel bir fikir değil, fakat daha büyük bir zihin vermeliydi, zira biz gösterdik ki irade genel bir varlıktır, ya da kendisiyle bütün tekil istekleri açıkladığımız, yani bütün bu isteklerde ortak olan bir fikirdir. Böylece, bütün bu isteklerin ortak ve genel fikrinin bir yeti olduğuna inanılınca, bu yetinin sonsuzda zihin sınırları üstüne yayıldığını söyleyince bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur. Gerçekten, genel olan şey bir ve birçok fertler için söylendiği gibi, sonsuz fertler için de söylenir.

İkinci itiraza, hükmün geçerliğini kaldırmada hür bir gücümüz olduğunu reddetmek üzere cevap veririm; çünkü birisinin kendi hükmünün geçerliğini kaldırdığını söylediğimiz zaman, bir şeyi upuygun olarak algılamadığını görmesinden başka şey söylemiyoruz. Öyle ise hükmün kaldırılması, gerçekte, bir algıdır, yoksa hür bir irade değildir. Bunu daha iyi anlatmak için, kanatlı bir at hayal eden ve başka bir şey hayal etmeyen bir çocuk farz edelim. Bu hayal gücü atın varlığını içine aldığı için (önerme sonucu, önerme 17) ve çocuk atın varoluşunu bozan hiçbir şey de algılamadığı için, öyle ise ister istemez atı hazır gibi görecek, bu bakımdan bilgisi kesin olmasa bile, onun varlığından şüphe edemeyecektir. Uykuda her gün başımıza gelen hal budur. Zannetmem ki rüya gördüğü sırada gördüğü rüya hakkındaki hükmünü kaldırmak gücüne sahip olduğuna inanan bir kimse bulunabilsin ve gördüğü rüyayı görmüyorum diyebilsin ve böyle olmakla birlikte uykuda bile hükmü kaldırdığımız, yani rüya gördüğümüzün rüyasını gördüğümüz haller vaki olur. Şimdi hiç kimsenin algılaması bakımından aldanmadığını kabul ediyorum. Yani kendi başlarına göz önüne alınan Ruhun hayal güçlerinde hiçbir yanılma olmaz (önerme 17'nin scolie'si). Fakat bir kimsenin algılaması bakımından hiçbir şeyi olumlamadığını reddederim. Gerçi, kanatlı bir at algılamak, bir atın kanatlarını olumlamak değil de nedir? Zira eğer Ruh kanatlı at dışında başka hiçbir şey algılamasaydı, onu kendisi için hazır gibi görecekti ve onun varlığından şüphe etmek için hiçbir sebep, bu fikre katılmamak için hiçbir yeti olmayacaktı, meğer ki kanatlı at hayali aynı atın varlığını men edecek bir fikre bağlı bulunmasın, ya da Ruh bu kanatlı at

fikrinin upuygun değil olduğunu algılamasın ve o zaman ya ister istemez atın varlığını reddedecek, ya da ister istemez ondan şüphe edecektir. Yine üçüncü itiraza karşı söylediğim şeyle iradenin bütün fikirlerle birleşen ve yalnız hepsinde ortak olanı ifade eden genel bir şey olduğunu kanıtlamak suretiyle, cevap vermiş olduğumu sanıyorum; bu da bütün fikirlerde ortak olan şeydir; yani upuygun olan özü her fikirde bulunması gerektiğini ve aynı sebeple hepsinde aynı olduğunu olumlamadan başka bir şey belirtemez[11]; yine üçüncü itiraza karşı şöyle cevap veririm: İrade, bütün fikirlerle birleşen ve yalnız bütün fikirlerde ortak olanı belirten genel bir şeydir. Başka deyişle, soyut olarak tasarlanan tam uygun özünün, bu sebeple, her fikirde var olması gerektiğinin ve yalnız bu hususta hepsinde aynı olduğunun olumlanması (tasdiki) olup, fikrin özünü meydana getirir gibi görülmesi bakımından olumlanması değildir. Zira bu anlamda fikirler birbirinden ayrıldıkları kadar, tekil olumlamalar da birbirlerinden ayrılırlar. Diyelim, daire fikri üçgen fikrinden ayrıldığı kadar, daire fikrini içine alan olumlama da üçgen fikrini içine alan olumlamadan ayrılır. Bundan sonra, doğru olanın doğru olduğunu olumlamak için, yanlış olanın doğru olduğunu olumlamada muhtaç olduğumuz kadar bir Düşünce gücüne muhtaç olduğumuzu mutlak olarak reddederim. Gerçekten, Ruha göre bu iki olumlamanın birbiriyle ilgisi, varlığın yoklukla (varlık olmayanla) ilgisi gibidir: Zira fikirlerde yanlışlığın şeklini kuran pozitif hiçbir şey yoktur: (Bak: önerme 35 ve scolie, önerme 47). Bunun için burada özel olarak işaret etmek gerekir ki, biz genel kavramları tekillerle, soyut ve aklî varlıkları gerçek varlıklarla karıştırdığımız zaman kolaylıkla aldanırız.

Sonunda dördüncü itiraza karşı da, böyle bir denge halinde bulunan, yani kendisinden aynı uzaklıktaki filân gıda veya içecek ve açlıkla susuzluktan başka bir şey algılamayan insanın açlık ve susuzluğundan yok olacağını tamamen kabul ettiğimi söylerim. Eğer böyle bir adama bir adam değil de bir eşek gözüyle bakılıp bakılmaması gerektiği bana sorulacak olursa, bunu bilmediğimi ve aynı suretle kendini asan adama, çocuklara, budalalar ve bunaklara, hissizlere ait durumun da ne olduğunu bilmediğimi söylerim.

O halde artık bana bu doktrinin bilinmesinin hayatın yönetilmesi için ne kadar faydalı olduğunu göstermek işi kalıyor ki, söyleyeceğim şeylerle kolayca göstereceğim nokta da budur:

11) Bu paragraf ayrı metinlerdeki farktan dolayı farklı olarak iki defa çevrilmiştir.

1. – Bizim ancak Tanrının iradesiyle hareket ettiğimizi ve etkilerimiz ne kadar yetkinse Tanrısal tabiata o kadar daha iyi karıştığımızı ve Tanrıyı daha yetkin anladığımızı bize anlatması bakımından faydalıdır. Nitekim bu doktrin zihni büsbütün sakin bir hale getirmesinden başka, bize bir de üstün mutluluğumuzun ya da *béatitude*'ümüzün[12] neden ibaret olduğunu öğretiyor, yani sevgi ya da dindarlığın tavsiye ettiği şeyi yapmakla yükümlü kılan yalnız Tanrı bilgisidir. Buradan, erdem ve Tanrıya bağlılık, sanki üstün iyilik ve üstün hürlük değilmiş gibi, Tanrıdan iyi hareketleri ve boyun eğmeleri için büyük ödüller (mükâfatlar) bekleyenlerin, erdemin hakiki değerinin zevkine varmaktan ne kadar uzak olduklarını açıkça anlıyoruz.

2. – Talihe ait şeylerde ya da insan gücünde bulunmayan, yani kendi tabiatımızdan çıkmayan şeylerle nasıl hareket etmemiz gerektiğini bize öğretmesi bakımından; iç açıları toplamı ile dik açıya eşit olmanın üçgenin özünden zorunlu olarak çıktığı hakikati kadar zorunlu olarak, hepsi Tanrının ezeli emrinden çıktığı için, şu ya da bu talihi aynı zihniyetle beklemeyi ve ona katlanmayı öğretmesi bakımından faydalıdır.

3. – Bu doktrin kimseden nefret etmemeyi ve kimseyi hor görmemeyi, hiç kimseye kızmamayı, kimseyle alay etmemeyi ve kimseye hasetle bakmamayı öğretmesi bakımından sosyal hayata yarar. O bize aynı zamanda her şeyden memnun olmayı, komşumuza yardım etmeyi, zayıflıkla, taraflılıkla ya da yanlış-inançla hareket etmeye kendini bırakmamayı, sonradan göstereceğim gibi zaman ve halin gereklerine göre yalnız akılla hareket etmeyi öğretir.

4. – Bu doktrin topluma büyük nispette faydalıdır, çünkü yurttaşların yönetilmeleri ve yöneltilmeleri için gereken şartı öğretir ve bu da, onların köle olmaları için değil, kendilerine en iyi olan şeyi hür olarak yapmaları içindir. İşte bu suretle bu scolie'de göstermeye karar verdiğim şeyi veriyorum ve ikinci bölümü burada bitiriyorum; bu bölümde insan Ruhunun ve özeliklerinin tabiatın oldukça geniş ve konunun gerçeklerinin imkân verdiği derecede vazıh olarak açıkladığımı zannediyorum. Nitekim gelecek bölümlerde görüleceği gibi kendilerinden faydalı ve zorunlu birçok bilgiler çıkarılabilen düsturlar (*préceptes*) verdiğimi sanıyorum.

İKİNCİ BÖLÜMÜN SONU

12) Tûbâ, cennette kökleri gökte, yaprakları aşağıda olarak tasvir edilen ağaç ki, eski felsefede temsil olarak üstün mutluluk anlamına gelir. Aynı yerde eskiden "Saadet-i-Uzmâ" denirdi.

3
Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine

Duygulanışlar ve insanların yaşayış tarzı üzerine yazı yazmış olanların çoğu, Tabiatın ortak kanunlarına bağlı olanları değil, fakat Tabiat dışında olan şeyleri incelemiş görünüyorlar. Hakikatte denebilir ki onlar insana, sanki Tabiattaki bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmışlardır: Zira onlar insanın Tabiat düzenine bağlı olmak şöyle dursun onu bozduğunu, aksiyonları (etkileri) üzerinde mutlak bir gücü olduğunu ve kendisini ancak kendi kendisiyle gerektirdiğini zannederler. Bundan sonra insan güçsüzlüğünü ve kararsızlıklarını inceledikleri zaman, bunun sebebini tabiatın mutlak gücüne değil, fakat bu suretle şikâyetleri, alayları hor görmelerini çoğu kere kinlerinin konusu olan insan tabiatının bilmem hangi düşüklüğüne (*vice*) yorarlar. Gözlerinde tanrısal bir kimse en kudretle (ya da incelikle) insan güçsüzlüğüne karşı koyan kimsedir. Bununla birlikte, bize doğru hayat kuralları yazmış olan ve gayretleriyle sanatlarına çok şey borçlu olduğumuz tanınmış yazarlar vardır ki insanlara basiretle dolu öğütler vermişlerdir; fakat duygulanışlarımızın tabiat ve kuvvetini ve hele ruhumuzun onlar üzerindeki egemenliğini tespit etmiş olanını henüz hiç bilmiyorum. Gerçekten, tanınmış filozof Descartes insanı yetkin zannetmişse de, gene de, ben onun tutkularımızın ilk nedenlerine yükseldiğini[1] ve onları

1) Burada *Passion* kelimesini psikolojik dar anlamında tutku (ihtiras) diye çevirdik.

baskıya alma araçlarını bize tanıtmaya çalıştığını da biliyorum; fakat o, konusunu tamamlayamadı ve eserlerinde ancak, sırası gelince göstereceğim gibi, dehasının inceliğine hayran bırakmaktan başka bir şey yapamamıştır.

Şimdilik insanları tanımaktan çok, onların duygulanışları ve etkilerinden nefret etmeden, onlarla alay etmekten hoşlananların bahsine dönmek istiyorum. Şüphe yok ki, bu kimselerce insanların düşüklüklerinden ve hastalıklarından geometriciler gibi söz etmeye kalkmam ve onların akla aykırı, boş, saçma ve nefrete değer diye ilân etmeden geri kalmadıkları şeyleri çok kuvvetli (*vigoureux*) bir akıl yürütme ile ispat etmek istemem şaşılacak bir iş gibi görülecektir. Fakat bakın benim ileri sürdüğüm sebep nedir? Hiçbir şey Tabiatta var olan bir düşüklüğe yorulabilecek surette meydana gelmez. Tabiat daima aynıdır; erdemi ve işleme gücü her yerde bir ve aynıdır; yani her şeyin kendilerine uyarak meydana geldiği ve bir şekilden başka şekle geçtiği Tabiat kanunları ve kuralları her yerde ve daima aynıdır. Bundan dolayı her ne olursa olsun, şeylerin tabiatını bilmek için doğru yolun da bir ve aynı olması gerekir; bu daima Tabiatın üniversal kanunları ve kuralları aracılığı ile olur. Kendi başlarına göz önüne alınan kin, öfke, haset vb. gibi duygulanışlar başka tekil şeyler gibi aynı Tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine uyarak meydana gelirler. Bunun sonucu olarak, kendilerinin vazıh surette bilinmelerine yarayan, basit nedenleri kabul ederlerse ve yalnızca göz önüne alınması dahi bize haz veren herhangi bir şeyin özelikleri kadar bilinmeye layık bazı özelikleri vardır. Öyle ise bu duygulanışların tabiatını ve onların kuvvetini, Ruhun onlar üzerindeki gücünü, Tanrı ve Ruha ait daha önceki fasıllarda kullandığım metodun aynını kullanmak üzere inceleyeceğim ve insanların etkileriyle iştahalarını sanki çizgiler, yüzeyler ve katı cisimlerden söz ediyormuşum gibi göz önüne alacağım.

Tanım I

Eseri kendi kendisine açık ve seçik olarak tanınan nedene, upuygun neden diyorum, yalnız başına ve eseri bilinmeyen nedene ise upuygun olmayan (ya da kısmi olan) neden diyorum.

Tanım II

Ya bizde ya dışımızda bizim upuygun nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman, yani (önceki tanım) tabiatımızdan ya bizde ya dışımızda

yalnız başına açık ve seçik olarak bilme gücünde bir şey çıktığı zaman, etkili (aktif) olduğumuzu söylüyorum. Tersine olarak, bizde içten ya da dıştan ancak kısmi olarak parçalı nedeni olduğumuz bir şey meydana geldiği zaman edilgin (*passif*) oluyoruz (*souffrir*), diyorum.

Tanım III

Duygulanış deyince Bedenin etkileme (tesir etme) gücünün artmasına veya eksilmesine, tamamlanması ya da indirilmesine sebep olan bu Beden duygulanışlarını, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini anlıyorum.

Bu duygulanışlardan birinin upuygun sebebi olabildiğimiz zaman duygulanış deyince bir etki (*action*); başka durumlarda bir edilgi (*passion*) anlıyorum.

Postulat I

İnsan Bedeni etki gücünü arttıran ya da eksilten birçok tarzlarda duygulanmış olabilir: aynı güç üzerine hiçbir noktadan tesir etmeyecek tarzlarda duygulanmış olabilir.

Bu postulat veya aksiyom, 13'üncü önermeden sonra (bölüm 2) görebileceğiniz V ve VII'nci lemmalar ve birinci aksiyom üzerine dayanmıştır.

Postulat II

İnsan Bedeni pek çok sayıda değişiklikler duyabilir ve bununla birlikte objelerin izlenimlerini ve izlerini ve bunun sonucu olarak şeylere ait aynı hayalleri saklayabilir (bölüm II'de, V'inci postulatın ve bölüm II, 17'nci önermenin scolie'sine bakın).

Önerme I

Ruhumuz bazı şeylerde etkindir, bazı şeylerde edilgindir (tesir eder ya da tesir alır); yani upuygun fikirleri olduğu zaman zorunlu olarak etkindir, fikirleri upuygun değil olduğu zamansa zorunlu olarak edilgindir.

Kanıtlama

Herhangi bir insan Ruhunun genel olarak, fikirlerinden bir kısmı upuygundur; bir kısmı sakat ve bulanıktır (scolie 2, önerme 40, bölüm II). Bir kimsenin Ruhunda upuygun, olan fikirler, Tanrı bu Ruhun özünü teşkil etmesi bakımından, Tanrıda da upuygundur (önerme sonucu, önerme

11, bölüm II) ve Ruhta upuygun olmayanlar, Tanrı sadece bu ruhun özünü kuşatması bakımından değil, aynı zamanda başka şeylerin Ruhunu içine aldığı için, Tanrıda da upuygundur. Bundan başka bir fikir genel olarak bir eseri zorunlulukla doğurmalıdır (önerme 36, bölüm 1); öyle ise Tanrı, sonsuz olduğu için değil, varsayılan fikirlerle duygulanmış olduğu için (önerme 9, bölüm II'ye bkz.), onun upuygun nedenidir (tanım I'e bkz.).

Bir kimsenin Ruhunda upuygun bir fikirle duygulanmış olması bakımından Tanrının nedeni olduğu bir eser bulunsun, aynı Ruh bu eserin upuygun nedenidir (önerme sonucu, önerme 11, bölüm II). O halde Ruhumuz upuygun fikirlere sahip olması bakımından bazı şeylerde zorunlu olarak aktiftir. Bu kanıtlanacak birinci noktadır. Bundan başka Tanrıda upuygun olan bir fikirden zorunlu olarak çıkan her şey hususunda, onda sırf bir insanın Ruhu bulunması bakımından değil, bu Ruhla aynı zamanda başka şeylerin ruhları da bulunması bakımından, bu insanın Ruhunun upuygun nedeni yoktur. Fakat yalnız kısmî nedeni vardır (Aynı önerme sonucu. Önerme 11): bundan dolayı da (tanım 2) kendisinde upuygun olmayan fikirler bulunması bakımından, bazı şeylerde Ruh zorunlu olarak pasiftir ki bu da kanıtlanacak ikinci nokta idi. O halde Ruhumuz vb.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, upuygun olmayan fikirleri ne kadar çoksa Ruhun o kadar pasif halleri vardır ve upuygun fikirleri ne kadar çoksa Ruhun o kadar aktif halleri vardır.

Önerme II

Hareket veya sükûn halinde, ya da başka herhangi bir halde, ne Beden Ruhu, ne de Ruh Bedeni düşünme bakımından gerektiremez.

Kanıtlama

Düşüncenin bütün tavırlarının nedeni, düşünen bir şey gibi göz önüne alınan, yoksa başka bir sıfatıyla hiçbir suretle ifade olunmayan Tanrıdır (önerme 6, bölüm II). O halde Ruhun düşünmesini gerektiren Düşüncenin bir tavrıdır, yoksa Uzamın bir tavrı değildir, yani asla bir cisim değildir (tanım I, bölüm II) ki ilk önce kanıtlanması gereken nokta budur.

Bedenin hareket ve sükûnu başka bir cisimden gelmesi gerekir ki, onun hareket ve sükûnu da yine başka bir cisimle gerektirilmiştir, mutlak olarak söylenecek olursa, bir cisimde meydana gelen her şeyin tavrından değil de, uzamın tavrından duygulanmış olması bakımından Tanrıdan gelmesi gerekir (aynı önerme 6, bölüm II) yani bir Düşünce tavrı olan ruhtan gelemez (önerme 11, bölüm II); bu da kanıtlanacak ikinci noktadır, o halde Beden Ruhu gerektiremez.

Scolie

Bu söylediklerimden, II. bölümdeki 7'nci önermenin scolie'siyle söylemiş olduğum şey, yani Ruh ve Beden bazen Düşünce sıfatıyla bazen Uzam sıfatıyla tasarlanmış olan aynı şey olduğu noktası daha açık anlaşılır. Bundan da şu çıkar ki Tabiat, hangi sıfatıyla göz önüne alınırsa alınsın şeylerin düzen ve bağlantısı her zaman aynıdır. Ve bunun sonucu olarak Bedenin aktif halleriyle pasif hallerinin düzeni tabiatça Ruhun aktif halleriyle pasif hallerinin düzenine uygundur; bu da 12'nci önerme, bölüm II'nin kanıtlamasıyla apaçık görülür. Şeylerin tabiatı bu konuda hiç şüphe bırakmazsa da, bununla birlikte insanlar bu hakikatin deneysel desteklenmesini bulamadıkları için bu noktayı elverişli olmayan zihinle incelemeye pek güçlükle razı olacaklardır. Sırf Ruhun emri ile Bedenin bazen hareket ettiği, bazen hareketini durdurduğu ve yalnızca Ruhun iradesine ve düşünme sıfatına bağlı olan çok sayıda fiilleri yaptığı hakkındaki kanıları çok büyüktür. Gerçekten, şimdiye kadar kimse Bedenin gücünü tespit edemedi; demek istiyorum ki deney henüz kimseye Bedenin Ruhtan bağımsız olarak ve sırf tensel gibi göz önüne alınan Tabiat kanunlarıyla ne yapabileceği ve ne yapamayacağı konusunda hiçbir şey öğretmedi. Zira hayvanlarda fark edilen ve insanın bilgeliğini çok aşan birçok şeylerden, hele uyandırıldıkları zaman başarmaya cesaret edemeyecekleri birçok şeyleri uyurken yapan uyurgezerleri uzun uzadıya anlatmaya girmeden bu gösterir ki Beden yalnız, kendi Tabiat kanunlarıyla Ruhu hayrete düşüren birçok şeyler yapabilir, yalnız söyleyeceğim ki henüz hiç kimse bütün fonksiyonlarını açıklayabilecek derecede yetkin olarak Bedenin yapılışını anlamış değildir. Sonra hiç kimse, Ruhun ne hangi tarzda araçlarla Bedene hareket getirdiğini, ne ona hangi derecede hareketler verebildiğini, ne de onu hangi hızla kımıldatabildiğini bilmektedir. Buradan şu sonuç çıkar ki, insanlar Bedenin ya şu ya bu aksiyonunun o Bedene

emreden Ruhtan geldiğini söyledikleri zaman, ne söylediklerini bilmiyorlar ve parlak nutukları bilgisizliklerinin açığa vurulmasından başka bir şey değildir; fakat onlar Ruhun Bedeni hangi araçlarla harekete getirdiğini bilseler de bilmeseler de, bununla birlikte eğer Ruhta düşünmek özeliği olmamış olsaydı, Bedenin etkisizlik içinde kalacağını duyduklarını söyleyeceklerdi; aynı zamanda sözün, susmanın ve Bedene ait birçok etkilerin de büsbütün Ruhun iradesine bağlı olduğunu duyduklarını da buna katarlar. Fakat, birinci itiraza gelince, ben onlara deneyin bize, Beden etkisizlik içinde olduğu zaman Ruhun da artık düşünme yetkisine sahip olmadığını öğretip öğretmediğini sorarım. Diyelim Beden uykuya daldığı zaman, Ruhun bütün yetkileri boşlukta değil midir ve uyanıkken ki gibi düşünme gücüne sahip midir? Bundan başka, bütün insanlar Ruhun hep aynı obje üzerinde aynı düşünceye yatkın olmadığını filân ya da falan obje üzerinde düşünmek için Ruhun yatkınlıklarının hep Bedenin yatkınlıklarına bağlı olduğunu bilmiyorlar mı? Fakat denecek ki, yalnız Bedene ait (maddî) gibi göz önüne alınan Tabiat kanunları, sanat eserinden başka bir şey olmayan binaları, resimleri ve buna benzer başka şeyleri meydana getirmez ve Beden Ruh tarafından gerektirilmiş ve yöneltilmiş değilse bir tapınağı kuramaz. Fakat daha önce göstermiştim ki onlar Bedenin ne yapabileceğini ve yalnız onun tabiatından hangi akıl yürütmelerin çıkacağını bilmiyorlar ve kendileri de yalnız Bedenin veya yalnız Tabiat kanunlarının Ruhun yardımı olmaksızın mümkün olduğuna inanmayacakları birçok şeyleri meydana getirdiğini hissediyorlar, diyelim ki uyandırıldıkları zaman kendileri de hayrete düşen uyurgezerlerin aksiyonları (etkileri) işte böyledir. Bundan başka, şunu da katacağım ki, sanat, insanların eserlerinin sonsuz derecede üstünde olan Bedenimizin yapısına yaklaşan hiçbir şey yapamaz ve daha yukarda kanıtlamış olduğum şeyden, yani hangi sıfatıyla göz önüne alınırsa alınsın, yalnızca Tabiatın sonsuz şeyi meydana getirdiğinden asla söz etmeyeceğim.

İkinci itiraza gelince, eğer insan konuşmak ve susmak hususunda büsbütün bağımsız olmuş olsaydı, bu dünyada bütün işler yolunda gidecekti, fakat deney bize fazlasıyla gösteriyor ki insan, dilinin ve arzularının hâkimi değildir. Birçoklarının bizi hafifçe duygulandıran şeyler karşısında hareket hürlüğümüzü sakladığımızı zannetmeleri buradan ileri geliyor, çünkü başka bir objenin hatırlanması onların doğuracağı isteği kolaylıkla yok edebilir, fakat çoğunlukla bizi tutkulandıran ve hiçbir hatırlamanın

bizi kendisinden çevirmediği şey için soru aynı değildir; bununla birlikte, yaptığımız işlerden dolayı kaç kereler pişman olduğumuzu ve çoğu birbirine zıt duygulanışların hükmü altında bulunduğumuz zaman en iyiyi görmemize rağmen, en kötüyü yaptığımızı tecrübesiyle bilmemiş olsalardı, bütün hareketlerimizin hür olduğuna inanmaktan onları hiçbir şey alıkoyamazdı. Nitekim, bir çocuk hür olarak sütninesinden süt emdiğini, öfkeli bir delikanlı ürkmüş bir korkaktan öç almak istediğini zannedecektir; bir sarhoş sonradan pişman olacağı şeyleri söylediği zaman kendisini hür zannedecektir. Hezeyan içindeki adam, geveze çocuk ve bu çeşitten birçokları önüne geçemeyecekleri, bir hezeyan ile söylenmiş oldukları halde, kendilerinin hür olarak konuştuklarını hayal ederler, böylece deney ve Akıl bize insanların kendi aksiyonlarını (hareketlerini) bildikleri halde hareketlerini gerektiren nedenleri bilmemeleri yüzünden kendilerini hür zannettiklerini öğretiyor. Bundan başka, Ruhumuzun iradesi, Bedenimizin iştahlarından gayrı bir şey değildir ve bu da Bedenin farklı yatkınlığına göre değişir. Zira herkes kendi tutkularına göre hareket eder; bunların zıddına sahip olanlar ne istediklerin bilmezler ve buna asla sahip olamayanlar bir objeden öteki objeye bir teviye uçar dururlar ve hep de en hafif saikle gerektirilmişlerdir. Bütün bunlar, açıkça kanıtlarlar ki, ruhun emri (*décret*), iştah ve bunun gerektirilmesi aynı tabiattadır ve Düşünce sıfatıyla göz önüne alındığı, onunla açıklandığı zaman emir adını verdiğim şeyle, Uzam sıfatıyla ve hareket, sükûn kanunlarına göre göz önüne alındığı zaman gerektirme (*détermination*) adını verdiğim şey tek ve aynı şeyi meydana getirir ki, söylemiş olduğumla bunu daha apaçık göstereceğim. Zira özel olarak göstermek istediğim başka bir şey daha var: Önce bizde hatırası olmadan Ruhun emriyle hiçbir şey yapamayız. Diyelim ki, biz bir şeyi hatırlamıyorsak onun için bir kelime bile söyleyemeyiz. Öte yandan bir şeyin hatırlanması ya da unutulması hiçbir zaman Ruhun hür iradesine bağlı değildir, o halde zannedilir ki Ruhun elinde olan yalnız onun emrine göre, bize hatırlattığı şeyi söylemek ya da susmaktan ibarettir. Bununla birlikte rüyada konuştuğumuzu gördüğümüz zaman yalnız Ruhun emriyle konuştuğumuzu zannederiz, halbuki konuşmuyoruz ve eğer konuşuyorsak, bu yalnızca Bedenin kendiliğinden bir hareketiyledir; nitekim insanlardan bazı şeyleri sakladığımızı da rüyada görürüz, bu da uyanıkken bildiğimizi söylememizi sağlayan aynı Ruh emriyledir. En sonra uyanıkken yapmaya cesaret edemediğimiz bir şeyi Ruhun

emriyle yaptığımızı rüyada görürüz. Bunun sonucu olarak, Ruhta bir kısmı hayalî[2] bir kısmı hür olmak üzere iki cins emir olup olmadığını bilmek isterim. Bu hayali ve olmayacak şeyleri düşünmeye kadar gitmez istenmezse, hür olduğu sanılan Ruhun bu emrinin asıl hayal gücünden ve hatıradan farklı olmadığını ve bunun da fikir olması bakımından fikrin ister istemez (zorunlu olarak) içinde bulunduğunu olumlamaktan başka bir şey olmadığını kabul etmek gerekecektir (önerme 49, bölüm II) ve böylece fiil halinde var olan şeylerin fikirleri ile aynı zorunlulukla bu emirler de Ruhta meydana gelmektedir. Ruhun hür bir emriyle söylediklerini veya sustuklarını ya da herhangi bir hareketi (*action*) yaptıklarını zanneden kimseler gözleri açık rüya görmektedirler.

Önerme III

Ruhun etkileri (aksiyonları) yalnız upuygun fikirlere, edilgileri (pasiyonları) ise yalnız upuygun olmayan fikirlere bağlıdırlar.

Kanıtlama

Her şeyden önce Ruhun özünü meydana getiren şey, fiilde var olan bu Bedenin fikrinden başka bir şey değildir (önerme 11 ve 13, bölüm II) ve bu fikir (önerme 15, bölüm II) bir kısmı (önerme sonucu, önerme 38, bölüm II) upuygun olan ve bir kısmı upuygun olmayan (önerme sonucu, önerme 29, bölüm II) başka birçok fikirlerden meydana gelmiştir. O halde Ruhun tabiatından ileri gelen ve Ruh kendisinin yakın nedeni olarak ve böylece bilinmesini sağladığı her şeyi upuygun olan ya da upuygun olmayan bir fikirden zorunlu olarak çıkar. Fakat Ruh, upuygun olmayan fikirlere sahip olması bakımından, zorunlu olarak pasiftir; öyle ise Ruhun hareketleri (etkileri) yalnız upuygun fikirlerden çıkar ve bu sebepten dolayı Ruh yalnızca upuygun olmayan fikirlere sahip olduğu için pasif bir halde bulunur.

Scolie

O halde görüyoruz ki pasif haller (edilgiler) ancak Ruhta olumsuzluğu içine alan bir şey bulunmaması bakımından, yani o başka kısımları olmadan kendi başına açık ve seçik olarak algılanmayan Tabiatın bir kısmı gibi görülmesi bakımından Ruha atfedilirler ve aynı akıl yürütme ile gös-

2) *Imaginaire*.

terebilirim ki pasif haller Ruha atfedildiklerinin aynı tarzında tekil şeylere de atfedilirler ve başka bir şart içinde algılanamazlar, fakat burada maksadım yalnızca insan Ruhunu tetkik etmektir.

Önerme IV

Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez.

Kanıtlama

Bu önermenin apaçıklığı kendi kendisindedir; zira bir şeyin tanımı bu şeyin özünü olumlar ve onu asla reddetmez; ya da aynı anlama gelmek üzere, onun özünü kurar, fakat ortadan kaldırmaz. O halde dış nedenler hiç göz önüne alınmadan, yalnız şeyi kendi başına incelediğimiz zaman, onu ortadan kaldırabilecek hiçbir şeyi kendisinde bulamayız.

Önerme V

Şeyler karşıt tabiattadırlar, yani biri ötekini ortadan kaldırabildiği derecede, aynı konuda bulunamazlar.

Kanıtlama

Gerçekten, karşıt tabiatta olan şeyler aynı konuda var olabilselerdi, aynı konuda onu yok etmeye elverişli bir şey de bulunabilmeliydi ki, bu da saçmadır (önceki önerme). Bundan dolayı...

Önerme VI

Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar.

Kanıtlama

Gerçekten, tekil şeyler Tanrının sıfatlarını belirli ve gerekli bir tarzda ifade eden tavırlardır (önerme sonucu, önerme 25, bölüm I), yani Tanrının varlığından ve tesir etmesinden ibaret olan gücü belirli ve gerekli bir tarzda ifade eden varlıklardan söz etmek istiyorum (önerme 34, bölüm I). Hiçbir şeyde onu yok edebilen, yani varlığını ortadan kaldırabilen bir şey yoktur (önerme 4); fakat tersine olarak, o şey kendi varlığını ortadan kaldırabilen her şeyin karşıtıdır (önceki önerme). Ve böylece o, gücü yettiği kadar kendi varlığında sürüp gitmeye çabalar.

Önerme VII

Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (*actuel*) özü dışında bir şey değildir.

Kanıtlama

Herhangi bir şeyin biliniyor diye kabul edilen özünden zorunlu olarak bir şey çıkar (önerme 36, bölüm I) ve şeyler gerekli tabiatlarından zorunlu olarak çıkandan başka bir şey olamazlar (önerme 29 bölüm I). O halde herhangi bir şeyin gücü veya ister yalnız ister başkalarıyla birlikte onun yapacağı çaba veya bir şey yapma çabası, yani (önerme 6, bölüm II) kendi varlığında devam etmek için yaptığı çaba veya güç şeyin şimdiki (*actuel*) veya verilmiş özünden başka bir şey değildir.

Önerme VIII

Her varlığın kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba sonlu bir zamanı değil, sonu belirsiz (*indéfini*) bir zamanı kuşatır.

Kanıtlama

Eğer gerçekten bu çaba varlığın süresini tespit eden sınırlı bir zamanı kuşatsaydı, onu var olduran biricik güçten dolayı bu sınırlı zamandan sonra onun yok olması gerekecekti: halbuki (önerme 4) bu saçmadır; o halde bir şeyin var olmasına sebep olan çabanın belirli (*défini*) bir zamanı yoktur; fakat tersine, aynı önermeye göre, hiçbir dış neden tarafından yıkılmamış ise, o şimdi, aktüel olarak kendini var kılan aynı güçle hep yine var olmakta sürüp gidecektir. O halde bu çaba belirsiz bir zamanı kuşatır.

Önerme IX

Ruh yalnız açık ve seçik fikirlere sahip olması dolayısıyla değil, fakat bulanık fikirlere de sahip olması bakımından, kendi varoluşunu belirli bir sürede saklamak için çabalar ve onda kendi çabasının şuuru vardır.

Kanıtlama

Uygun olan ve upuygun olmayan fikirler, göstermiş olduğum gibi, Ruhun özünü meydana getirirler (önerme 3), birinci ve ikinci durumda kendi varlığını saklamaya (önerme 7) ve onu belirsiz bir sürede saklamaya (öner-

me 8) çalışırlar. Halbuki (önerme 23, bölüm II) Ruh Bedenin duygulanışlarının fikirleri aracılığıyla kendi hakkında içten bir bilgiye (şuura) zorunlu olarak sahip olduğundan, kendi çabası için de içten bir bilgiye (şuura) sahiptir.

Scolie

Bu çaba, yalnız Ruha çevrildiği zaman, irade adını alır; fakat Ruh ve Bedene çevrildiği zaman, insanın özünden başka bir şey olmayan iştah adını alır ki, onun tabiatından zorunlu olarak kendi korunmasına yarayan her şey çıkar; bundan dolayı insan buna meyleden her şeyi yapmakla gereklenmiştir. Bundan sonra iştah ile arzu arasındaki biricik fark şudur ki, arzu genel olarak kendi iştahının içten bilgisine sahip olması dolayısıyla insana çevrilir. Bunun için şu suretle tanımlanabilir: Arzu, hem bir iştahtır hem de bu iştahın şuuruna sahip olmaktır. O halde söylemiş olduklarımla apaçık görülüyor ki, biz bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için o şey bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın objesi olmaz; tersine, onu istediğimiz, araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz.

Önerme X

Bedenimizden varoluşu uzaklaştıran fikir Ruhumuzda bulunamaz ve ona aykırıdır.

Kanıtlama

Bedenimizi yok edebilecek olan şey onda var olamaz (önerme 5). Bundan dolayı, onu yok edebilecek olan şeyin fikri, Bedenimizin fikrine sahip olması bakımından Tanrıda bulunamaz (önerme sonucu, önerme 9, bölüm II) yani (önerme 11 ve 13, bölüm II) bu fikir Ruhumuzda var olamaz, fakat tersine, madem ki (önerme 11 ve 13, bölüm II) Ruhumuzun özünü kuran ilk şey fiille var olan cisim fikridir, Ruhumuzun (önerme 7) ilk ve başlıca çabası Bedenimizin varoluşunu tasdik etmektir. Bundan dolayı, Bedenimizin varlığını asla kabul etmeyen fikir Ruhumuza karşıttır (aykırıdır).

Önerme XI

Bedenimizde onun etki gücünü artıran veya eksilten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri Ruhumuzda düşünme gücü üzerine aynı etkiyi yapar.

Kanıtlama

Bu önerme, 7'nci önerme (bölüm II) veya 14'üncü önerme (bölüm II) ile de apaçıktır.

Scolie

O halde, görüyoruz ki Ruh büyük değişikliklerden edilgin (müteessir) olabilir ve bazen daha çok, bazen daha az yetkinliğe geçebilir ve bu pasif haller bize sevinç ve keder duygulanışlarını açıklar. Sevinç deyince ben ileride Ruhu daha büyük bir yetkinliğe geçiren tutkuyu (pasiyonu) anlayacağım; ve keder deyince de Ruhu daha az yetkin kılan tutkuyu anlayacağım. Halbuki Ruha ve Bedene çevrilen sevinç duygulanışına ben neşe ya da hoşlanma adını veriyorum ve keder duygulanışına elem veya melankoli diyorum. Fakat işaret etmek gerekir ki insanın kısımlarından biri ötekilerinden daha ziyade duygulanmış olduğu zaman hoşlanma veya elem onunla orantılıdır, bütün kısımları aynı derecede duygulandığı zamanda da ona ancak neşe veya melankoli nispet edilir. Scolie'de arzunun ne olduğunu açıkladım (önerme 9). Yalnız bu ilk üç duygulanışı biliyorum ve bu eserin ileri bahislerinde göstereceğim ki bütün ötekiler bu üç duygulanıştan gelmektedir; fakat daha ileri gitmeden, bir fikrin bir başkasına nasıl karşıt olduğunun anlaşılması maksadıyla, bu kısmın ikinci önermesini uzun uzadıya açıklayacağım.

17'nci önermenin Scolie'sinde (bölüm II) gösterdim ki Ruhun özünü kuran fikir var oldukça Bedenin varlığını da kuşatır ve göstermiş olduğumdan da şu sonuç çıkar ki (önerme sonucu, önerme 8, bölüm II ve onun scolie'si) Ruhumuzun varlığı, Ruhun, Bedenin şimdiki (*actuel*) varlığını içine almasına bağlıdır. En sonra gösterdim ki, onu hayal ettiren ve hatırlatan Ruhun gücü dahi, yine Ruhun, Bedenin şimdiki varlığını kuşatmasına bağlıdır (önerme 17 ve 18, bölüm II, scolie'si ile birlikte). Buradan şu sonuç çıkar ki, Ruhun şimdiki varlığı ve onun hayal etme gücü, Ruh Bedenin varlığını kabulden vazgeçtiği zaman yok olmuştur; fakat Ruhun Bedenin varlığını tasdikten vazgeçmesinin nedeni asıl Ruh olamaz (önerme 4). Bu neden (*cause*) Bedenin varlığının terk edilmesi de olamaz; zira Ruhun Bedenin varlığını olumlamasının nedeni, aynı Bedenin varlığının başlangıcı değildir; o halde aynı sebeple Beden var olmaktan çıktığından dolayı Bedenin varlığını olumlamaktan vazgeçemez. Fakat (önerme 8, bölüm II) Bedenimizin ve bunun sonucu olarak Ruhumuzun varlığından

soyutlanan başka bir fikirden gelir ve zorunlu bir sonuç olarak bu fikir Ruhumuzun özünü kuran fikre karşıttır (aykırıdır).

Önerme XII

Ruh, elinden geldiği kadar Bedenin etkileme (tesir etme) gücünü arttıran ya da tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır.

Kanıtlama

İnsan Bedeni yapıcı bir dış cismin tabiatını kuşatacak bir tarzda duygulandığı zaman, Ruh bu Bedeni hazırımış gibi görecektir (önerme 17, bölüm II). Ve bunun sonucu olarak (önerme 7, bölüm II) bu yabancı cismi hazır göz önüne aldıkça, yani (aynı önermenin scolie'si) onu hazır zannettikçe, insan bedeni bu yabancı cismin tabiatını kuşatan bir tavırla duygulanmıştır. Bundan dolayı, Ruh, Bedenin etki gücünü arttıran ya da tamamlayan şeyi hayal ettikçe Beden işte bu gücü tamamlayan ya da arttıran tavırlarla duygulanmıştır (postulat I). Ve bunun sonucu olarak (önerme 11) Ruhun düşünme gücü artmış ya da tamamlanmıştır; öyleyse (önerme 6 veya 9) Ruh, gücü yettiği kadar aynı şeyleri hayal etmeye çalışır.

Önerme XIII

Ruh, Bedenin etkileme (tesir etme) gücünü azaltan veya yok eden şeyleri hayal ettiği zaman, gücü yettiği kadar, hayal ettiğinin varlığını dışta bırakan şeyi hatırlamaya çabalar.

Kanıtlama

Önce önermede kanıtlamış olduğum gibi, Ruh bir şeyi bu suretle hayal ettikçe, Ruh ve Bedenin gücü azalmış ya da tükenmiştir. Bununla birlikte Ruh, birincinin şimdi dışta bırakan varlığını uzaklaştıran bir başkasını hayal edinceye kadar, her zaman böyle bir şey hayal edecektir (önerme 17, bölüm II) yani, gösterdiğim gibi Ruh ve Bedenin gücü, Ruhun hayal ettiği şeyin varlığını dışta bırakan başka bir şeyi hayal edinceye kadar azaltmış ya da tükenmiştir. Öyle ise, gücü yettiği kadar bu başka şeyi hayal etmek ya da hatırlamak için çabalayacaktır vb... (önerme 9, bölüm III)

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, Ruh kendi gücünü ve Bedenin gücünü azaltan veya indiren şeyi hayal etmekten nefret eder.

Scolie

Söylemiş olduğum şeylerden, Sevgi ve Kinin ne olduğu açıkça anlaşılır; yani sevgi bir dış nedenin fikri ile birlikte olan sevinçten başka bir şey değildir. Kin de bir dış neden fikriyle birlikte olan kederden başka bir şey değildir. Bundan sonra, seven kimsenin sevdiği ile birlikte bulunmaktan zevk duyduğunu, onu elinde tutmaya çalıştığını, tersine olarak kin duyan kimsenin de kinin konusunu uzaklaştırmaya ve onu yok etmeye çalıştığını görüyoruz. Fakat ben bu soruyu ilerde daha geniş inceleyeceğim.

Önerme XIV

Eğer Ruh bir kere iki duygulanıştan aynı zamanda duygulanmışsa, sonradan ne vakit onlardan biriyle duygulansa, ötekisi ile de duygulanır.

Kanıtlama

İnsan Bedeni aynı zamanda iki cisimle birden duygulanmış olunca, sonradan birinin hatırlanması zorunlu olarak Ruhta ötekinin hatırlanmasını çağıracaktır (önerme 18, bölüm II). Halbuki Ruhun hayal gücü dış cisimlerin tabiatından ziyade Bedenimizin duygulanışlarını gösterir (önerme sonucu 2, önerme 16, bölüm II); öyle ise eğer beden ve bundan dolayı Ruh iki duygulanışı aynı zamanda duymuş olsa, birinin hatırlanması, bunun sonucu olarak, ister istemez ötekini de hatırlatacaktır.

Önerme XV

Herhangi bir şey Sevinme, Keder ya da Arzunun iğreti nedeni olabilir.

Kanıtlama

Ruhun kendi etki gücünü artırmayan veya eksiltmeyen bir pasif halle aynı zamanda onu artıran veya eksilten bir başka pasif halle duygulanmış olduğunu varsayalım (postulat I); önceki önerme ile apaçık görülür ki, bunun sonucunda Ruh birincisinden varsayışa göre, kendi düşünme gücünü kendiliğinden artırmayan ve eksiltmeyen hakiki nedeniyle duygulanmış olacağı zaman onu azaltan veya artıranla da aynı zamanda duygulanmış olacaktır (scolie, önerme 11), yani sevinç ve kederle duygulanmış olacaktır, bundan dolayı, bu obje kendi kendisinin değil, fakat iğreti olarak sevinç ya da kederin nedeni olacaktır. Aynı uslamlama ile göstermek kolaydır ki, aynı obje arzunun iğreti nedeni olabilir.

Önerme sonucu

Biz yalnızca bir şeyi kendisinin etker nedeni[3] olmayan sevinç ya da keder duygulanışıyla göz önüne aldığımız için, onu sevebilir ya da ondan nefret edebiliriz.

Kanıtlama

Gerçekten yalnız bundan dolayı, (önerme 14) Ruh bu şeyi tasarlamak suretiyle sevinç veya kederle duygulanmış olabilir, yani (scolie, önerme 11) ya Ruh ya da Bedenin gücü artmış ya da eksilmiştir ve bunun sonucu olarak (önerme 12) Ruh bu şeyi tasarlamayı arzu eder veya ondan uzaklaşır (önerme sonucu, önerme 13), yani (scolie, önerme 13) bu şeyi ya sever ya da ondan nefret eder.

Scolie

Buradan, sebebini bilmeksizin ve yalnızca, denildiği gibi, sempati veya antipati ile, bazı şeyleri nasıl sevebildiğimizi ve bazılarından nefret ettiğimizi anlıyoruz ve gelecek önermede göstereceğim gibi, sırf bizde aynı duygulanışları doğurmak alışkanlığında olanlara benzer bir şeye sahip olduğu için, bize sevinç ya da keder veren şeylerin bulunmasının sebebi de budur. Biliyorum ki ilk defa sempati ve antipati adlarını felsefeye sokmuş olan yazarlar bu kelimelerle şeylerin başı olarak niteliklerini anlatmak istemişlerdir. Fakat bununla birlikte, benim aynı terimlerden bilinen, hatta meydanda olan niteliklerini anlamama imkân olacağını zannediyorum.

Önerme XVI

Biz yalnızca, bir şeyin Ruhu her zaman Sevinç veya Kederle duygulandıran bir objeye benzer bir yanı bulunduğunu hayal etmemiz yüzünden, bu şeyi bu objeye benzeten bu duygulanışların fiili sebep olmasa bile, biz yine bu şeyi ya severiz ya da ondan nefret ederiz.

Kanıtlama

Bir objede, varsayıma göre, bu objeye benzeyen şeyi ya sevinç ya keder duygulanışıyla göz önüne aldık; o halde (önerme 14) Ruh bu objenin hayali ile duygulanmış olacağı zaman, hemen bu iki duygulanıştan biriyle duygulanmış olacaktır ve bundan dolayı kendisinden bu benzeyişi fark ettiğimiz obje sevinç veya kederin iğreti nedeni (önerme 15) olacaktır; o

3) *Cause efficiente* (fail-illet).

halde benzeyişi meydana getiren şey, bu duygulanışların etker nedeni olmasa dahi, bu objeyi ya severiz ya da ondan nefret ederiz.

Önerme XVII

Eğer bir objede her zaman Ruhumuzda Sevinç doğuran bir başka objeye benzer bir şey olduğunu hayal edersek, her zaman bize Keder vermekte olan bu objeyi aynı zamanda hem severiz, hem ondan nefret ederiz.

Kanıtlama

Bu obje, gerçekten, varsayıma göre, kendiliğinden kederin nedenidir ve bu duygulanışla onu hayal ettikçe ondan nefret ederiz (scolie, önerme 13).

Bundan başka bizde, daima aynı derecede büyük bir sevinç duygulanışı duyuran bir başkasına benzer bir yanı bulunması bakımından, onu aynı sevinç atılışı ile seveceğiz (önceki önerme); öyle ise ona karşı nefretimiz olduğu gibi aynı zamanda sevgimiz de olacaktır.

Scolie

İki karşıt duygulanıştan doğan bu Ruh haline ben Ruh kararsızlığı adını veriyorum ki, hayal gücüne göre şüphe ne ise duygulanışa göre de o aynı şeydir (önerme 44, bölüm II). Ruhun kararsızlığı ile şüphe arasında ancak çoklukla azlık farkı vardır. Yalnız şu ciheti belirtmek gerekir ki, önce gelen önermede Ruh duygulanışları arasında bu iki duygulanıştan birinin asıl kendisinin, ötekinin ise iğreti olarak meydana geldiği sonucunu çıkardı isem, bunun sebebi önceki önermelerin bu suretle sonuçlamayı daha kolaylaştırmaları idi. Fakat ruhun kararsızlığının çok kere ya bir ya öteki duygulanışın etker nedeni olan bir obje olduğunu inkâr etmem. Vakaa insan bedeni farklı tabiatta pek çok sayıda fertten ibarettir (postulat 1, bölüm II) ve bundan dolayı (önerme 13, lemma III'ten sonra gelen aksiyom 1, bölüm II'ye bkz.) birçok ve çeşitli tarzlarda tek ve aynı Bedende duygulanabilir; öte yandan tek ve aynı şey birçok tarzlarda duygulanabildiği gibi, o da Bedenin tek ve aynı bölümünden birçok ve çeşitli tarzlarda duygulanabilir. Böylece, kolay tasarlanabilir ki, tek geçmiş ve gelecek bir şeyin hayaliyle de sevinç ve keder duyabilir.

Önerme XVIII

İnsan hazır bir şeyin hayaliyle olduğu kadar geçmiş ve gelecek bir şeyin hayaliyle de Sevinç ya da Keder duyabilir.

Kanıtlama

İnsan bir objenin hayaliyle duygulanmış oldukça onu var olmasa bile, hazır gibi görür (önerme 17, bölüm II ve onun önerme sonucu) ve onun hayali ya geçmiş ya gelecek bir zamanın hayaline bağlı olduğu zaman da onu geçmiş veya gelecek gibi tasarlar (scolie, önerme 44, bölüm II). Bunun için kendi başına göz önüne alınan objenin hayali ister gelecek, ister geçmiş zamana, ister hale atfedilsin, her zaman aynıdır, yani (önerme sonucu, önerme 16, bölüm III) ister hayal geçmiş bir objeden gelsin, isterse geleceğe veya hale ait objeden gelsin, Beden yapısı veya duygulanış aynıdır. Bundan dolayı, ya geçmiş ya gelecek, ya da hazır bir şeyin hali Ruhumuzda aynı sevinç veya keder duygulanışını doğurur.

Scolie I

Kendisiyle duygulanmış olduğumuz veya olacağımız bir şey hakkında geçmiş ya da gelecektir diyorum: Diyelim ki gördüğümüze veya göreceğimize göre o bize haz vermiştir ya da verecektir, o bize acı vermiştir ya da verecektir vb. Gerçekten onu böyle tasarladığımıza göre varlığını tasdik ediyoruz: Yani Beden şeyin varlığına aykırı hiçbir duygulanış duymaz (önerme 17, bölüm II). Bundan dolayı Beden, bu şey hazır olduğu zaman nasıl duygulanmış ise, onun hayaliyle de aynı suretle duygulanmış olur. Yine de, bununla birlikte, daha önce bir yığın deney yapmış olanlar, bir şeyi gelecek veya geçmiş gibi gördükleri zaman kararsızlıkta kalırlar ve çok defa bir sonuca varmayı şüpheli görürler (scolie, önerme 44, bölüm II). Bundan şu sonuç çıkar ki, böyle hallerden doğan duygulanışlar da sabit (kararlı) değildirler ve genel olarak çeşitli şeylerin hayalleriyle bulandırılmıştırlar. Ve bu hal o şeyin sonucu hakkında bir kesinlik kazanıncaya kadar sürer gider.

Scolie II

Bütün bu söylemiş olduklarımdan, umut, korku, güven, umutsuzluk, sevinç ve vicdan azabının ne olduğu anlaşılır. Umut, gerçekten, olması bize kesin değil diye görünen gelecek veya geçmiş bir şeyin hayalinden meydana gelmiş kararsız bir sevinçten başka bir şey değildir. Korku, tersine olarak, yine kesin olmayan bir şeyin hayali ile meydana gelen kararsız bir kederdir. Şimdi bu iki duygulanıştan şüpheyi kaldırırsanız, umut güvene, korku umutsuzluk haline düşer; korktuğumuz veya umduğumuz

bir şeyin hayaliyle meydana gelen sevinç ya da kederi yapan budur. Ondan sonra haz da, olması bize kesin görünmeyen geçmiş bir şeyin hayaliyle meydana gelmiş sevinçten başka bir şey değildir. En sonra, şuur daralması, şüphesiz, hazzın karşıtı olan kederdir.

Önerme XIX

Sevdiğinin yok olduğunu hayal eden kederlenecektir. Tersine, onun var olarak kaldığını hayal eden sevinecektir.

Kanıtlama

Ruh, elinden geldiği kadar, Bedenin etki gücünü artıran ya da onu tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır (önerme 12), yani (scolie, önerme 13) Bedenin sevdiği şeyi hayal etmeye çalışır. Halbuki hayal gücü şeyin varoluşuna sebep olanla tamamlanır ve tersine, şeyi yok edenle azalır (önerme 17, bölüm II); o halde sevilen şeyin varlığına sebep olan şeylerin hayalleri, bu objeyi hayal etmesini sağlayan Ruhun çabasını tamamlarlar. Yani (scolie, önerme 11) Ruha sevinç verirler ve tersine, sevilen şeyin varlığını yok edenler Ruhun bu çabasına aykırıdırlar. Yani (aynı scolie) onu kederli yaparlar; bundan dolayı, sevilen bir objenin yok olduğunu hayal eden kimse kederlenecektir, vb.

Önerme XX

Kin beslediği şeyin yok olduğunu hayal eden kimse, sevinecektir.

Kanıtlama

Ruh (önerme 13), Bedenin etki (tesir) gücünü azaltan veya bağlayan objelerin varlığını yok edeni hayal etmeye çalışır, yani (scolie, aynı önerme) kin beslediği objelerin varlığını yok eden şeyi hayal etmeye çalışır; bundan dolayı Ruhta kinin objesinin varlığını yok eden bir objenin hayali ruhun çabasını tamamlar, yani (scolie, önerme 11) ona sevinç verir; öyle ise Kin beslediği objenin yok olduğunu hayal eden kimse, sevinecektir.

Önerme XXI

Sevdiğinin Sevinç veya Kederle duygulanmış olduğunu hayal eden kimse de, ya sevinç ya kederle duygulanacaktır ve bu iki duygulanıştan

ya biri ya ötekinin, sevilen şeyde bulunacakları hale göre sevende de ya daha çok ya daha az olacaktır.

Kanıtlama

Sevilen şeyin varoluşuna sebep olan şeylerin hayalleri (19'uncu önermede göstermiş olduğum gibi) bu şeyi hayal etmesini sağlayan ruhun çabasına yardım eder (ya da tamamlar). Fakat sevinç, sevinçli şeyin varoluşuna sebep olur ve sevinç duygulanışı ne kadar büyükse bu da o kadar büyüktür. Zira o (11'inci önermenin scolie'si) daha büyük bir yetkinliğe geçiştir; öyle ise sevilen şeyden dolayı sevincin hayali sevende Ruhun çabasına yardım eder, yani (scolie, önerme 11) seveni sevinçle duygulandırır ve bu duygulanış sevilen şeyde ne kadar büyükse o kadar büyük olacaktır, birinci nokta bu idi. Bundan başka, bir şey kederle duygulandığı zaman, bir dereceye kadar yıkılmıştır ve o ne kadar büyük bir kederle duygulanmış ise bu yıkılış da o kadar büyüktür (scolie, önerme 11). Böylece (önerme 19) sevdiğinin kederle duygulanmış olduğunu hayal eden kimse, ondan aynı suretle duygulanır ve bu duygulanış sevilen kimsede ne kadar büyükse, o kadar çok olur.

Önerme XXII

Birinin sevdiğimiz bir objeye sevinç verdiğini hayal edersek, ona karşı sevgi duymuş olacağımız gibi, tersine olarak, aynı objeye keder verdiğini hayal edersek, ondan nefret ederiz.

Kanıtlama

Sevdiğimiz şeyi ya bir sevinç ya kederle duygulandıran, bizi de ya sevinç ya kederle duygulandırır, çünkü sevdiğimiz şeyi bu sevinç veya kederle duygulanmış diye hayal ederiz (önceki önerme): halbuki bu sevinç veya kederin bizde bir dış neden fikri ile birlikte olduğu varsayılmıştır. Öyle ise (scolie, önerme 13) sevilen bir şeyin ya sevinç ya kederin nedeni olduğuna inandığımız kimseyi severiz veya ondan nefret ederiz.

Scolie

21'inci önerme başkasının uğradığı zarar yüzünden duyulan keder diye tanımlanabilen şefkatin ne olduğunu bize gösteriyor. Fakat başkasının mutluluğunun meydana getirdiği sevince verilmesi gereken adı bilmiyorum.

Başkasına iyilik yapana karşı duyulan sevgiye iyi görme (*faveur*)[4] ve kötülük yapanın bizde doğurduğu nefrete tiksinme diyeceğim. En sonra işaret etmek gerekir ki yalnız (21'inci önermede göstermiş olduğum gibi) sevmiş olduğumuz bir şeye karşı acımamız yoktur, aynı zamanda bize benzediğine hükmettiğimiz kimseye karşı da daha aşağıda göstereceğim gibi, Ruhumuzda hiçbir duygulanış doğurmadığı zaman bile, acıma duyarız. Bundan dolayı benzerimize iyilik yapan kimseye karşı da iyi görüş duyar ve tersine olarak ona zarar veren kimseden de tiksinmiş oluruz.

Önerme XXIII

Nefret ettiği kimsenin Kederle duygulandığını hayal eden kimse sevinecek ve tersine, onun Sevinç duyduğunu hayal eden kimse kederlenecektir. Ve bu iki duygulanış, nefret edilen şeyde karşıt duygulanışın ya daha çok ya daha az olduğuna göre ya az ya çok kuvvetli olacaktır.

Kanıtlama

Nefret edilen bir kimse keder duyduğu zaman, o kimse bir dereceye kadar yok olmuştur ve bu keder ne kadar büyükse onun yok oluşu da o kadar büyüktür (önerme 11'in scolie'si) öyle ise her kim nefret ettiği şeyin keder duyduğunu hayal ederse, bundan dolayı onun karşıtı olan duygulanışı duyacaktır ki bu da sevinçtir; ve bu nefret edilen şeyin keder duyduğunu ne kadar çok hayal ederse bu sevinç de o kadar büyük olacaktır. Birinci nokta bu idi. Şimdi sevinç, burada sevinç veren şeyin varoluşunu gerektirir (scolie, önerme 11) ve bu ne kadar çok tasarlanırsa bu sevinç de o kadar büyüktür. Eğer bir kimse nefret ettiği kimsenin sevinç duyduğunu hayal ederse, bu hayal ediş (önerme 13) onun çabasını azaltacak yani (scolie, önerme 11), o keder duyacaktır, vb.

Scolie

Bu sevinç sağlam olarak ve iç savaşı olmadan elde edilemez, zira (bunu 27'nci önermede göstereceğim) kendine benzer birinin bir kederle duygulanışa uğradığı hayal edildikçe bir dereceye kadar kederlenilmesi gerekir;

4) Bu kelimeyi tam çevirmek güçtür: Spinoza'nın kastettiği bir insanın iyi hareketini beğenmek ve iyi karşılamayı ifade ediyor. "İyi görme" müphem olarak bu anlamı veriyor.

tersine olarak, sevinç duyduğu hayal edildiği zaman sevinilmesi gerekir. Fakat burada yalnız kin veya nefreti göz önüne alıyoruz.

Önerme XXIV

Kin duyduğumuz şeyden dolayı Sevinç duyan birisini hayal edersek onun hakkında Kin (ya da nefret) duygusu besleriz, eğer tersine, keder duyduğunu hayal edersek, onun hakkında Sevgi duyarız.

Kanıtlama

Bu önerme de 22'nci önerme gibi kanıtlanmıştır.

Scolie

Bu Kin duygulanışları ve buna benzeyenler, bir insanı ya başkasının kötülüğünden memnun veya başkasının mutluluğundan kederli olması bakımından göz önüne alınan, Kinden başka bir şey olmayan, hasede bağlanırlar.

Önerme XXV

Kendimizde veya sevilen şeyde ya onu ya bizi Sevinçle duygulandırdığını hayal ettiğimiz her şeyi kabul etmeye çabalarız ve tersine ya onu ya da bizi kederle duygulandırdığını hayal ettiğimiz her şeyi de inkâr etmeye çabalarız vb.

Kanıtlama

Sevilen kimseye ya sevinç ya keder duygusu verdiğini hayal ettiğimiz şey bize de ya sevinç ya keder duygusu verir (önerme 21). Fakat Ruh (önerme 12) yapabildiği kadar, bize sevinç duygusu veren şeyi hayal etmeye çabalar, yani (önerme 17, bölüm II ve onun önerme sonucu) onu şimdi hazırmış gibi görmeye çalışır ve tersine (önerme 13) bize keder duygusu veren şeyin varlığını uzaklaştırmaya çalışır; öyle ise, ya bizde ya sevilen şeyde sevinç duygusu doğurduğunu hayal ettiğimiz her şeyi kabul etmeye çabalarız. Ve tersine, ya bizde ya sevilen şeyde keder duygusu doğurduğunu hayal ettiğimiz her şeyi reddetmeye çabalarız.

Önerme XXVI

Nefret ettiğimiz birinin keder duyduğunu hayal ettiğimiz her şeyi kabule çalışırız ve tersine, ona sevinç veren her şeyi inkâra çalışırız.

Kanıtlama

Bundan önceki 21'inci önermeden çıktığı gibi, bu önerme de 23'üncü önermeden çıkar.

Scolie

Böylece görürüz ki, insan kendisi ve sevilen şey hakkında kolaylıkla adil olmadan çok, taraf tutuyor ve tersine, nefret ettiği şey hakkında da adil olmadan az taraf tutuyor; insanın kendisi söz konusu olunca adil olmaktan ziyade taraf tuttuğu zamanki bu hayal gücüne gurur (öğünme) denir ve bu, bir çeşit hezeyandır, çünkü insan yalnız kendi hayal gücü ile her şeyi kavrayabildiğinin gözleri açık rüyasını görür, bu sebepten onu gerçek sayar ve ona hayran olur, halbuki varlığına engel olan ve kendi etki gücünü sınırlayan şeyi hayal edemez. Öyle ise gurur (öğünme) insanın kendi hakkında adil olmaktan ziyade taraf tutmasından doğan bir sevinçtir. Ve bunun sonucu olarak insanın bir başkası hakkında adil olmaktan ziyade taraf tutmasından doğan sevince artık değerlendirme (*surestime*) ya da fazla övme denir ve en sonra bir başkası hakkında adil olmaktan az taraflı davranmasından doğan duyguya da hor görme (*mésestime*) denir.

Önerme XXVII

Bize benzeyen ve hakkında hiçbir tarzda bir duyguya sahip olmadığımız birinin bir duygusu olduğunu hayal edersek sırf bundan dolayı ona benzer duyguyu duyarız.

Kanıtlama

Şeylerin hayalleri insan Bedeninin duygulanışlarıdır ki, onların fikirleri bizim gibi hazır olan dış cisimlerin fikirlerini bizde temsil ederler; (Scolie, önerme 17, bölüm II) yani (önerme 11, bölüm II) onların fikirleri Bedenimizin tabiatını ve aynı zamanda bir dış cismin şimdi hazır olan tabiatını kuşatır. Öyle ise eğer bir dış cismin tabiatı Bedenimizin tabiatına benzerse hayal ettiğimiz dış cismin fikri de, bu dış cismin duygulanışına benzeyen Bedenimizin bir duygulanışını kuşatacaktır ve bunun sonucu olarak bize benzer birinin bu duygulanışla duygulandığını hayal edersek, bu hayal ediş Bedenimizin benzer bir duygulanışını kuşatacaktır. Öyle ise yine bize benzer bir şeyin bir duyguya sahip olduğunu hayal etme-

mizden dolayı onunkine benzer bir duyguya sahip oluruz. Tersine olarak, bize benzer birisi hakkında nefretimiz olsaydı, nefretimiz nispetinde (önerme 23) ona karşıt ve onunkine benzemeyen bir duygu duyacaktık.

Scolie

Duygulanışların bu taklidi, bir keder söz konusu olunca, acıma (*commisération*) adını alır (scolie, önerme 23), fakat bu eğer bir arzu hakkında ise, o bize benzer başka varlıkların arzu duydukları bir şey hakkında bizde doğrulmuş arzudan başkası olmayan gıpta (*émulation*) olur.

Önerme sonucu I

Hakkında hiçbir suretle bir duyguya sahip olmadığımız birisinin bize benzer bir şey için sevinç duyduğunu hayal edersek, ona karşı sevgi duyacağız. Eğer tersine, onun keder duyduğunu hayal edersek, ona karşı nefret (kin) duyacağız.

Kanıtlama

22'nci önerme, 21'inci önerme ile kanıtlandığı gibi bu önerme de bundan önceki ile kanıtlanır.

Önerme sonucu II

Eğer bir kimse bize acıma ilham ederse, sefaletinin bizi duygulandırdığı keder yüzünden ondan nefret edemeyiz.

Kanıtlama

Eğer gerçekten ondan nefret edebilseydik, o zaman (önerme 23) onun kederinden dolayı sevinç duymamız gerekirdi ki, bu da hipoteze aykırıdır.

Önerme sonucu III

Eğer bir obje bize acıma ilham ederse, gücümüz yettiği kadar onu sefaletten kurtarmaya çalışırız.

Kanıtlama

Bize acıma ilham eden objeye karşı keder duygusu veren şey, bize de ona benzer bir duygu verir (önceki önerme); bundan dolayı büsbütün varlığı kaldıran, ya da onu yok eden her şeyi hatırlamaya çalışırız (öner-

me 13), yani (scolie, önerme 9) ya bizde onu yok etme iştahası (arzu) olacak, ya da onun yok olmasına doğru gerektirilmiş olacağız; böylece bize acıma ilham eden objeyi sefaletten kurtarmaya çalışırız.

Scolie

İyilik yapmak istediğimiz kimse hakkındaki acıma duygumuzdan doğan bu iyilik yapma iradesi ya da iştahasına iyi görüş (*faveur*) denir ve böylece iyi görüş acıma duygusundan doğmuş bir arzudan başka bir şey değildir. Bize benzediğini hayal ettiğimiz bir şey hakkında ya iyilik ya kötülük yapan kimse için duyduğumuz sevgi ve nefret konusunda 22'nci önermenin scolie'sine bakınız.

Önerme XXVIII

Bizi Sevince götürdüğünü hayal ettiğimiz her şeyin meydana gelmesini sağlamaya çalışırız: Ona karşıt olduğunu ya da Kedere götürdüğünü hayal ettiğimiz her şeyi uzaklaştırmaya ya da onu yok etmeye çalışırız.

Kanıtlama

Sevince götürdüğünü hayal ettiğimiz her şeyi, gücümüz yettiği kadar hazırmış gibi hayal etmeye çalışırız; (önerme 12) yani (önerme 17, bölüm II) gücümüz yettiği kadar onu hazır ya da fiil halinde varmış gibi görmeye çalışırız. Fakat Ruhun çabası ya da onun düşünürken sahip olduğu güç ile Bedenin çabası ya da onun icra ederken sahip olduğu güç arasında tabiat bakımından eşlik (*parité*)[5] ve zamandaşlık vardır (7'nci önermenin önerme sonucu ve 9'uncu önerme, bölüm II, önerme sonucundan açıkça çıkacağı üzere), öyle ise tam anlamı ile bu şeyin var olması için çalışırız, yani (9'uncu önermenin scolie'sine göre aynı anlama gelmek üzere) bunun için iştahımız vardır ve buna meylederiz; bu birinci nokta idi. Şimdi kederin nedeni olduğuna inandığımız şeyin yani (13'üncü önermenin scolie'si) nefret ettiğimiz şeyin yok olduğunu hayal edersek sevinç duyacağız (önerme 20); ve böylece onu yok etmeye çalışacağız (bu kanıtlamanın birinci bölümü için), yani (önerme 13) onu bizden uzaklaştırmaya çalışacağız: ta ki, onu asla şimdi hazırmış gibi görmeyelim. Bu da ikinci nokta idi. Öyle ise sevince götürebilen her şey, vb...

5) Tam benzerlik de denebilir.

Önerme XXIX

İnsanların[6] sevinçle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz her şeyi yapmaya çalışacağız. İnsanların nefretle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz her şeyi de yapmadan nefret duyacağız.

Kanıtlama

İnsanların bir şeyi sevdikleri ya da bir şeyden nefret ettiklerini hayal edersek, bu yüzden o şeyleri severiz ya da onlardan nefret ederiz (önerme 27) yani (scolie, önerme 13) yine bundan dolayı bu şeyin hazır bulunuşu bize sevinç verir ya da bizi kederlendirir ve böylece (önceki önerme) insanların sevdiklerini ve sevinçle karşılayacaklarını hayal ettiğimiz her şeyi yapmaya çalışacağız.

Scolie

Yalnızca insanların hoşuna gitmek maksadıyla bir şeyi yapmak, bir şeyden kaçınmak için olan bu çabaya hırs (*ambition*) denir; başlıca kendi zararımıza ya da başkasının zararına hareket ettiğimiz ya da kaçındığımız zamanda olduğu gibi bir eğilim ve arzu ile halkın hoşuna gitmeye çalıştığımız zaman bu adı alır; böyle değilse bu çabaya insanlık (*humanité*) demeye alışılmıştır. Bundan sonra, başkasının hoşumuza gitmek için yapmaya çalıştığı hareketi hayal ettiğimiz zaman duyduğumuz sevince övme (*louange*) diyorum; başkasının hareketini nefretle karşıladığımız zaman duyduğumuz keder haline de yerme (*blâme*) diyorum.

Önerme XXX

Eğer birisi başkalarına Sevinç verdiğini hayal ettiği bir şeyi yaparsa, neden olarak kendisinin fikriyle birlikte bulunan bir sevinçle duygulanacaktır; eğer tersine, başkalarına keder verdiğini hayal ettiği bir şey yaparsa, kendi kendisini Kederle karşılayacaktır.

Kanıtlama

Başkalarını sevinç ya da kederle duygulandırdığını hayal eden kimse bundan dolayı (27'nci önerme) ya sevinç, ya da kederle duygulanmış olacaktır. Öyle ise, insan (önerme 17 ve 23, bölüm II) kendisini etki

6) Burada ve sonraki önermelerde *insanlar* kelimesi haklarında hiçbir duygulanışımız olmayanlar anlamındadır. (y.n.)

bakımından gerektiren, başkalarına sevinç verdiğini hayal ettiği bir şey meydana getiren duygular hakkında şuur sahibidir, neden olarak kendi kendisinin şuuruyla sevinç duyacaktır, yani kendi kendisini sevinçli sayacaktır ve buna karşılık, vb...

Scolie

Sevgi, bir dış nedenin fikriyle birlikte olan bir sevinç, nefret (veya kin) de bir dış nedenin fikriyle birlikte olan bir keder olduğuna göre, bu sevinç ve bu keder öyle ise aynı suretle bir çeşit sevgi ve kin olacaktır. Bununla birlikte, sevgi ve kin dış şeylere nispet edildikleri için, burada bu duygulanışları başka adlarla işaret edeceğiz, (sevinç ve keder insanların övüldüklerine ya da yerildiklerine inandıkları zaman doğan sevinç ve keder halinde) bir dış nedenin fikriyle birlikte olan sevince şan ve şeref (*gloire*[7]) ve onun karşıtı ile birlikte olan kedere utanç (*honte*) diyeceğiz; başka durumlarda bir iç nedenin fikriyle birlikte olan sevince, iç rahatlığı[8], bu sevince karşıt olan kedere de pişmanlık (*repentir*) diyeceğiz. Şimdi olabildiği gibi (önerme sonucu önerme 17, bölüm II) birinin başkalarını duygulandırdığını hayal ettiği sevinç halinin yalnızca hayal olması ve (önerme 25) herkesin sevinç verdiğini hayal ettiği her şeyi kendi hakkında da hayal etmeye çalışması, bu suretle şerefinin kolaylıkla gurur halini alması ve başkaları için çekilmez olduğu sırada kendisinin herkes için hoş olduğunu hayal etmesi mümkündür.

Önerme XXXI

Birinin bizim sevdiğimiz, arzu ettiğimiz ya da nefret ettiğimiz bir şeyi sevdiğini, arzu ettiğini ya da nefret ettiğini hayal edersek, sevgimiz, arzumuz ve nefretimiz bundan dolayı daha sabit olacaktır. Eğer tersine, bizim sevdiğimiz şeyden onun nefret ettiğini ya da buna karşılık, nefret ettiğimiz şeyi sevdiğini hayal edersek, Ruh kararsızlığı (dalgalanması) denen pasif hali (*passion*) iyice duyarız.

Kanıtlama

Birinin bir şeyi sevdiğini hayal edersek, bundan dolayı bu şeyi severiz (önerme 27), fakat o şeyi bu olmadan (yani başkasının sevgisiyle birlikte

7) Buna yerine göre ün ve şan da diyoruz.

8) *Contentement de soi.* Kendinden memnun olma ise de bu kavramı ifade edemiyor.

olmadan) sevdiğimizi varsayarız. Bu sevgi o zaman yeni meydana çıkan bir nedenle beslenecektir ve bundan dolayı da, aynı sebepten sevdiğimizi daha kararlı bir tarzda seveceğiz. Eğer şimdi birinin bir şeyden nefret ettiğini hayal edersek, bu şeye karşı nefret duyarız (aynı önerme). Bu sırada onu sevdiğimizi varsayarsak, aynı şey için aynı zamanda hem sevgi, hem nefretimiz olacaktır, yani (scolie, önerme 17) Ruhun kararsızlığı (dalgalanması) denen pasif hali duyacağız.

Önermenin sonucu

Buradan ve 28'inci önermeden şu sonuç çıkar ki, herkes, gücü yettiği kadar, kendi sevdiği şeyi herkesin sevmesi ve kendisinin nefret ettiği şeyden herkesin nefret etmesi için çalışır; şairin şu sözü bundan ileri gelir,

"Sevenler, biz hepimiz, hem ummak hem korkmak istiyoruz; bir başkasının izni ile seven kimse demirden yapılmıştır[9]".

Scolie

Sevgimizin, nefretimizin konusunu herkesin değerlendirmesi için çaba, gerçekte, bir hırstır (*ambition*) (scolie, önerme 29); böylece herkesin tabiatı bakımından başkalarının kendi yaradılışına göre yaşadığını görmek iştahı vardır ve herkeste aynı iştah olduğundan dolayı insanlar birbirlerine engel olurlar ve çünkü herkes, herkes tarafından övülmek, ya da sevilmek ister, bundan dolayı da karşılıklı bir kin ve nefrete ulaşır.

Önerme XXXII

Yalnız bir kişinin sahip olabileceği bir şeyden bir kimsenin sevinç duyduğunu hayal edecek olursak, onun buna artık sahip olmaması için çaba harcarız.

Kanıtlama

Sırf bir kimsenin bir şeyden sevinç duymasını hayal etmemiz yüzünden (önerme 27, önerme sonucu I ile birlikte), bu şeyi severiz ve ondan se-

9) Metinde bu parçanın nereden alındığı söylenmiyor. Parça Boulainvillier çevirmesinden şöyle alınıyor:

Ovidius'un "Sevgiler" adlı kitabının 19'uncu *Elegia*'sında şöyle diyor: "Engelsiz ve rakipsiz olarak sevmek, ya da başkalarının hiç sevmediklerini sevmek pek de ince olmayan bir şeydir. Umut ve korku sevginin en tatlı damarlarıdır".

vinç çıkarmak isteriz, fakat hipotez gereğince, hayal ederiz ki bu sevince engel olan şey bir başkasının sevinç duymasından ileri gelir; o zaman onun bu şeye sahip olmaması için çaba harcarız (önerme 28).

Scolie

Bu suretle görüyoruz ki tabiatlarının yatkınlığı yardımıyla, insanlar genel olarak bahtsız olanlara karşı acıma duygusuna sahip olmaya ve bahtlı olanlara karşı haset duymaya hazırdırlar ve bahtlılara[10] karşı kinleri (nefretleri) bir başkasının sahip olduğunu hayal ettikleri şeyleri ne kadar fazla severlerse o kadar büyük olur (önceki önerme). Bundan başka görüyoruz ki, insanların yüksek gönüllü (*miséricordieux*) olmalarına sebep olan insan tabiatının aynı özelliği, aynı zamanda onların hasetçi ve haris (*ambitieux*) olmalarına da sebep olur. En sonra, eğer deneye başvurmak isteseydik (başlıca, hayatımızın ilk yaşlarına ait deneylere başvursaydık) bütün bunları bize öğrettiğini görürdük; deney bize gösterir ki, vakaa Bedenleri sürekli olarak denge halinde gibi olan çocuklar sırf başka kimselerin güldükleri ya da ağladıklarını gördükleri için gülerler ve ağlarlar, başkasının yaptığını gördükleri her şeyi hemen taklit etmeye kalkarlar ve en sonra başkalarının haz duyduğunu hayal ettikleri her şeyi de arzu ederler; vakaa bunun sebebi, söylediğimiz gibi, eşyanın hayallerinin insan bedeninde de duygulanışları olması, yani bu bedenin dış nedenlerle duygulanmış, şunu ya da bunu yapmaya yatkın bulunmasının türlü tarzları olmasıdır.

Önerme XXXIII

Bize benzer bir şeyi sevdiğimiz zaman, gücümüz yettiği kadar, onun da bizi sevmesini sağlamaya çalışırız.

Kanıtlama

Bir şeyi başka şeylerden çok seversek, gücümüz yettiği kadar onu hayal etmeye çalışırız (önerme 12). Eğer bu bize benziyorsa, onu başkalarından çok sevinçle duygulandırmaya çalışırız (önerme 29). Başka deyişle, gücümüz yettiği kadar sevilen şeyin bizim hakkımızdaki fikirle birlikte olan bir sevinçle duygulanmış olmasını, yani (scolie, önerme 13) onun da bizi sevmesini sağlamaya çalışırız.

10) Bu yerde mutlu ve mutsuz da diyoruz.

Önerme XXXIV

Sevilen kimsenin bizim hakkımızda duyduğunu hayal ettiğimiz duygulanış ne kadar büyükse, biz o kadar şeref kazanırız (öğünürüz).

Kanıtlama

Gücümüz yettiği kadar (önceki önerme) sevilen kimsenin de karşılık olarak bizi sevmesini sağlamak için, yani (scolie, önerme 13) sevilen kimsenin bizim hakkımızdaki fikirle birleşik bir sevinci duyması için çaba harcarız. O halde o şeyin bizim yüzümüzden duyduğu sevinç ne kadar büyük ise, bu çaba da o kadar tamamlanmıştır: Yani (önerme 11, scolie'si ile birlikte) duygulanmış olduğumuz sevinç o kadar büyüktür. Fakat, sevincimiz benzerlerimizden birine sevinç duyurduğumuzdan ileri geldiği için, kendi kendimizi sevinçle karşılarız (önerme 30). O halde, sevilenin bizim hakkımızda duyduğunu hayal ettiğimiz duygulanış ne kadar büyük ise, kendi kendimize karşıladığımız, yani kendimizi şereflendirdiğimiz sevinç de o kadar büyüktür.

Önerme XXXV

Eğer bir kimse, bir başkasının sevilene yalnız kendi eli altında olan aynı dostluk bağı ile ya da daha sıkı bir bağ ile bağlandığını hayal ederse, asıl sevilene karşı kin besleyecek ve öteki kimseye de haset edecektir.

Kanıtlama

Sevilen kimsenin kendi hakkında duyduğunu hayal ettiği sevgi ne kadar büyükse, o kimse kendi kendisiyle o kadar öğünecektir (önceki önerme) yani sevinç duyacaktır (scolie, önerme 30), öyle ise (önerme 28) gücü yettiği kadar sevilen şeyi kendisine sıkı bir biçimde bağlı diye hayal etmeye çalışacaktır ve bu çaba veya iştaha bir üçüncü kimse onun için aynı şeyi arzu ettiğini hayal ederse o kadar beslenecektir (önerme 31). Fakat bu iştaha veya çaba kendisiyle birlikte bulunanın hayaline bağlı olarak asıl sevilen şeyin hayali azalmış diye farz edilir; o halde (scolie, önerme 11) bu yüzden sevilen şeyin fikriyle (ve aynı zamanda bir başkasının hayali ile) sebep olarak birlikte bulunan bir kederle duygulanmış olacaktır; yani (scolie, önerme 13) sevilen şeye ve aynı zamanda bir başkasına karşı (önerme sonucu, önerme 15) kinle duygulanmış olacaktır ve ona karşı haset duyacaktır (önerme 23) çünkü o sevilen şeyden haz duymaktadır.

Scolie

Sevilen bir şeye karşı olan hasetle birlikteki bu kine kıskançlık denir ve böylece kıskançlık, kendisine haset beslenen bir başkasının fikri ile birlikte bulunan sevgi ve kinden doğmuş ruhun bir dalgalanışından (kararsızlığından) başka bir şey değildir. Bundan başka, sevilen şeye karşı duyulan bu kin, kıskançta sevilen şeyin kendisine verdiği sevgi ile duygulanmış olmaya alıştığı sevinç ile orantılı olarak yüksektir. Nitekim sevilen şeyle birlikte bulunduğunu hayal ettiği kimse hakkındaki duygu nispetinde de yüksektir. Çünkü eğer ona karşı kini var ise, bu yüzden de (önerme 24) sevilen şeye karşı kini olacaktır, çünkü kendisi için menfur olanın sevinç duyduğunu hayal etmektedir. Ve nitekim (önerme sonucu, önerme 15) çünkü sevilen şeyin hayalini nefret edilen şeyin hayaline bağlamak zorundadır. Bu sonuncu sebep genel olarak bir kadın için duyulan sevgide bulunur; gerçekten her kim sevdiği kadının başkasına teslim olduğunu hayal ederse kederlenecektir ve bu yalnız kendi iştahı sınırlandığı için değil, aynı zamanda sevilen şeyin hayalini başkasının utanılacak kısımları ve pislikleriyle birleştirme zorunda olduğu için de onun hakkında nefret duymaktadır. En sonra şunu da katalım ki, kıskanç, sevilen şey tarafından kendisine görünmesine alışmış olduğu aynı yüzle karşılanmamıştır ve bu sebepten de, göstereceğim gibi, âşık (seven) bir kimse kederlenir.

Önerme XXXVI

Bir sefer haz duymuş olduğu bir şeyi hatırlayan kimse, kendisinden haz duyduğu ilk seferdeki hal ve şartlarla birlikte ona sahip olmak ister.

Kanıtlama

İnsanın haz duyduğu şeyle aynı zamanda bütün gördükleri, iğreti olarak sevinç sebebi olacaktır (önerme 15); öyle ise o (önerme 28) bütün bunlara, haz duyduğu şeyle aynı zamanda sahip olmak isteyecektir, yani o şeye ilk defa haz duyduğu aynı hal ve şartlarla birlikte sahip olmak isteyecektir.

Önerme sonucu

Eğer bu hal ve şartlardan birisinin eksik olduğunu fark ederse, âşık (seven kimse) kederlenmiş olacaktır.

Kanıtlama

Vakaa bu hal ve şartlardan birinin eksik olduğunu fark edince, o sanki o şeyin varlığına engel olan bir şey hayal eder. Öyle ise o sonra sevgi ile bu şeyi ya da bu hal ve şartı (önceki önerme) arzu eder ve onun eksik olduğunu hayal ettiği zaman da bundan dolayı kederlenir.

Scolie

Sevdiğimizin bulunmayışına ait olması bakımından, bu kedere esef-lenme (*souhait frustré*) denir.

Önerme XXXVII

Duygulanış ne kadar büyükse, bir Keder ya da Sevinç dolayısıyla, bir Kin ya da Sevgiden doğan Arzu da o kadar büyüktür.

Kanıtlama

Keder insanın etki (hareket) gücünü azaltır veya indirir (scolie, önerme 11) yani (önerme 7) insanın kendi varlığında devam ettirmeye çalıştığı çabayı azaltır veya indirir. Böylece (önerme 5) keder bu çabaya karşıttır; insanın kederle duygulanmış olan her çabası kederi kaldırmaya uğraşır. Fakat (kederin tanımına göre) keder ne kadar büyükse, insanın zorunlu olarak karşı koyduğu hareket (etki) gücü de o kadar büyüktür; öyle ise keder ne kadar büyükse, insanın kendi hesabına kederi ortadan kaldırmak için çabasını sağlayan güç de o kadar büyüktür; yani (scolie, önerme 9) kederi ortadan kaldırmaya çalıştığı arzu ve iştah da o kadar büyüktür. Bundan sonra, sevinç (scolie, önerme 11) insanın icra etme, etki yapma gücünü arttırdığı ya da tamamladığı için, aynı yoldan kolaylıkla kanıtlanır ki, bir sevinç duygusuna sahip olan insan onu korumaktan başka bir şey arzu etmez. Ve sevinç ne kadar büyükse bu arzu da o kadar büyük olur. En sonra, kin ve sevgi, keder ya da sevincin duygulanışları olduğu için, aynı tarzda şu sonuç çıkar ki, bir kin veya sevgiden doğan çaba, iştah veya arzu, kin ve sevgi ile orantılı olarak o derecede büyük olacaktır.

Önerme XXXVIII

Eğer birisi (sevgi büsbütün kaybolacak gibi) sevilen bu şeye karşı kin beslemeye başlarsa, ona karşı aynı sebeple sanki hiç sevmemiş kadar kin

besleyecektir ve eskiden sevgisi ne kadar büyükse şimdi de kini o kadar büyük olacaktır.

Kanıtlama

Eğer biri, gerçekten, sevdiği şeye karşı kin beslemeye başlarsa, iştahlarından birçoğu sanki onu önceden sevmemiş gibi kaybolmuştur; çünkü sevgi insanın gücü yettiği kadar (önerme 28) korumaya çalıştığı (scolie, önerme 13) bir sevinçtir ve bu (aynı scolie) mümkün olduğu kadar sevilen şeyi şimdi hazırmış ve sevinç (önerme 21) duygusunu doğuruyormuş gibi görerek olur, bu çaba (önceki önerme) zaten sevgi ne kadar büyükse o kadar büyüktür; nitekim sevilen şeyin de karşılık (önerme 33), onu sevmesi için yapılan çaba da o kadar büyüktür, fakat bu çabalar sevilen şeye karşı olan kin yüzünden azalmıştır (önerme 13, önerme sonucu ve önerme 23); öyle ise seven kimse (scolie, önerme 11), yine bu sebepten dolayı kederle duygulanacaktır ve sevgisi ne kadar büyükse kederi de o kadar büyük olacaktır. Yani kinin nedeni olan kederden başka, bir başkası o şeyi seven kimsede doğacak ve bunun sonucu olarak o kimse sevilen şeyi daha büyük bir keder duygulanışı ile karşılayacaktır, yani (scolie, önerme 13) ona karşı sanki önceden sevdiği kadar büyük bir kin besleyecektir ve sevgi önce ne kadar büyükse kini de o kadar büyük olacaktır.

Önerme XXXIX

Birine karşı kini olan kimse, ona kötülük yapmak isteyecektir, yeter ki onun tarafından kendisine gelecek daha büyük kötülükten korkmasın; ve tersine, birini seven kimse aynı kanuna göre ona iyilik yapmaya çalışacaktır.

Kanıtlama

Birine karşı kin beslemek, onu (scolie, önerme 13) bir keder nedeni gibi hayal etmektir; bundan dolayı (önerme 28), birine karşı kini olan kimse onu ortadan kaldırmaya (uzaklaştırmaya) ya da yok etmeye çalışacaktır. Fakat, eğer o bu yüzden kendisi için daha çok keder verecek bir şeyden, ya da (aynı şey demek olan) daha büyük bir kötülükten korkarak ve kin beslediği kimseye düşündüğü kötülüğü yapmamak suretiyle onun zararından kaçınabileceğine inanırsa, ona kötülük yapmadan vazgeçmeyi (önerme 28) isteyecektir ve bu (önerme 37) kendisini kötülük yapmaya götürmüş olan ve bunun sonucu olarak –göstermiş olduğumuz

üzere– ondan üstün değeri olan bir çaba ile olacaktır. İkinci bölümün kanıtlaması aynı suretle olur. Öyle ise birine karşı kini olan kimse, vb.

Scolie

İyilik deyince burada her cins sevinci ve bundan başka insanı bu sevince götüren her şeyi ve başlıca, her ne şekilde olursa olsun, beklemeyi dolduran şeyi anlıyorum. Kötülük deyince her cins kederi ve başlıca beklemeyi boşa çıkaran (*frustrer*) her şeyi anlıyorum. Vakaa yukarda gösterdik ki (scolie, önerme 9) iyi olduğuna hükmettiğimiz için hiçbir şeyi arzu etmiyoruz, tersine bir şeyi arzu ettiğimiz için onun iyi olduğuna hükmediyoruz. Bunun sonucu olarak, nefret ettiğimiz şeye kötü diyoruz; herkes böylece kendi duygulanışına göre hangi şeyin iyi, hangi şeyin en iyi, hangi şeyin en kötü, sonunda hangisinin en iyi ya da en kötü olduğuna hükmeder. Haris (*ambitieux*) şereften başka bir şey istemez ve utançtan başka bir şeyden korkmaz. Hasetçi için başkasının mutsuzluğundan daha hoş ve başka bir kimsenin mutluluğundan daha katlanılmaz bir şey yoktur; ve böylece herkes kendi duygulanışı ile bir şeyin iyi ya da kötü, faydalı ya da zararlı olduğuna hükmeder. İnsanın istediği şeyi istemeyecek ya da istemediği şeyi isteyecek surette hareket etmesi için hazırlanmış bulunan bu duygulanışa korku denir; korku öyle ise bir insanı daha az bir kötülükten gelmesi gerektiğine hükmettiği bir kötülükten kaçınmasını hazırlayan korkma halidir (önerme 28). Eğer kendisinde korkulan kötülük utanç ise, o zaman korku, utanma (*pudeur*) adını alır. En sonra eğer gelecek bir kötülükten kaçınma arzusu (artık ne istediği bilinmeyecek bir tarzda) başka bir kötülüğün korkusuyla azalmış ise, o zaman korkma haline yeis, umutsuzluk (*consternation*) denir; ve bu başlıca korkulan bu ve öteki kötülükler en büyükleri arasında bulunduğu zaman meydana çıkar.

Önerme XL

Bir başkasının kendisine kin beslediğini hayal eden ve onda hiçbir kin sebebi doğurmadığına inanan kimse, kendisi de bu başkasına karşı kin besleyecektir.

Kanıtlama

Birinin kinle duygulanmış olduğunu hayal eden kimse, bundan dolayı kinle duygulanacaktır (önerme 27) yani (scolie, önerme 13) bir dış nede-

nin fikriyle birlikte bulunan biri kederle duygulanacaktır. Fakat (hipotez gereğince) kendisine kin besleyenden başka hiçbir keder nedenini hayal etmez; öyle ise bu yüzden de birinin kendisine kin beslediğini hayal eden kimse, kendisine kin besleyen kimsenin fikriyle birlikte bulunan bir kederle duygulanacaktır, başka deyişle (aynı scolie) ona karşı kin besleyecektir.

Scolie

Kinine haklı bir neden bulmayı düşünürse (hayal ederse), o zaman (önerme 30 ve scolie) utançla duygulanacaktır. Fakat bu hal (önerme 25) pek seyrek olur. Kinin bu karşılıklı durumu, kin besleyen kimseye kötülük yapmak için kinden sonra bir çabanın geldiği halden de doğabilir (önerme 39). Her kim kendisine kin besleyen birini hayal ederse, onu bir kötülük ya da kederin nedeni olarak hayal eder ve böylece neden olarak ona karşı kin besleyen kimsenin fikriyle birlikte bulunan bir keder ya da korkma halinden duygulanacaktır. Başka deyişle, yukarda gördüğümüz gibi, o kinle duygulanacaktır.

Önerme sonucu I

Sevdiğinin kendisi hakkında kin duygusu beslediğini hayal eden (düşünen) kimse aynı zamanda hem sevgi, hem kinin hükmü altında bulunacaktır. Başkasının ona karşı kini olduğunu hayal etmesi bakımından, kendisinin ona karşı kini olması için gerektirilmiştir (önceki önerme). Fakat (hipotez gereğince) o, ne de olsa onu seviyor; öyle ise o aynı zamanda hem kinin hem sevginin hükmü altında olacaktır.

Önerme sonucu II

Eğer, bir kimse önceden hakkında hiçbir suretle duygulanışı olmayan bir başkası tarafından kendisine kötülük yapılmış olduğunu hayal ederse, hemen ona bu kötülüğü geri vermeye çalışacaktır.

Kanıtlama

Her kim kendi hakkında kin duygusu taşıyan birini hayal etse, o da bu kimseye karşı kin besleyecektir (önceki önerme) ve (önerme 26) bu başkasına keder duygusu veren her şeyi hatırlamaya ve bu kederi ona tattırmaya (önerme 39) çalışacaktır. Fakat (hipotez gereğince) ondan görmüş olduğu kötülük hayal ettiği ilk şeydi, o halde bunu iadeye çalışacaktır.

Scolie

Nefret ettiğimiz (kin beslediğimiz) kimseye kötülük yapmak için harcadığımız çabaya öfke (*colére*) denir: Bize yapılan kötülüğe karşı kötülükte bulunmak için yapılan çabaya öç alma (*Vengeance*) denir.

Önerme XLI

Eğer birisi bir başkası tarafından sevildiğini hayal ederse ve ona hiçbir sevgi nedeni vermiş olmadığına inanırsa (bu hal 15'inci önermenin önerme sonucu ve 16'ncı önermeye göre olabilir) ona karşılık o da onu sevecektir.

Kanıtlama

Bu önerme önceki ile aynı yoldan kanıtlanır ki, scolie'de de göreceğiz.

Scolie

Birisi, haklı bir sevgi nedeni vermiş olduğuna inanırsa, bundan şeref duyacaktır ki (scolie, önerme 30), bu en çok rastlanan haldir; birisi bir başkasının ona karşı kin beslediğini hayal ettiği zaman, söylediğimiz gibi, bunun aksi hali meydana gelir (önceki önermenin scolie'si). Şimdi bu karşılıklı sevgi ve bunun sonucu olarak bizi seven ve bize iyilik yapmaya çalışan kimseye iyilik yapmak için harcanan çabaya (aynı önerme 39) şükran borcu (*gratitude*) denir; o halde görünüyor ki, insanlar iyilik ve hayırlılık yapmaktan ziyade öç almaya daha çok elverişlidirler.

Önerme sonucu

Kin beslediği kimse tarafından sevilmiş olduğunu hayal eden kimse hem kin hem sevginin hükmü altında bulunacaktır. Bu, aynı yoldan önceki önermenin birinci önerme sonucu ile kanıtlanır.

Scolie

Eğer daha çok kin hüküm sürüyorsa, o kimse kendisini seven kimseye kötülük etmeye çalışacaktır; bu duygu haline zalimlik (*cruauté*) denir; başlıca en çok, seven kimsenin kin için hiçbir ortak neden meydana getirmediğine hüküm olunursa, bu olay görülür.

Önerme XLII

Bir kimse sevgi ya da şeref umudu ile itilerek (etkilenerek) birisine iyilik yaparsa, yaptığı iyiliğin nankörlükle karşılandığını görünce kederlenecektir.

Kanıtlama

Kendisine benzeyen birini seven kimse, gücü yettiği kadar onun da kendisini sevmesi için çalışır (önerme 33); birisine sevgi ile iyilik yapan kimse, kendisinin de onun tarafından sevilmesini istediği için, yani bir şeref (önerme 34) ya da sevinç (scolie, önerme 30) umuduyla bunu yapmıştır; öyle ise (önerme 12) gücü yettiği kadar, bu şeref nedenini hayal etmeye, ya da onu fiil halinde var gibi görmeye çalışacaktır. Fakat (hipotez gereğince) bu nedenin varlığına engel olan başka bir şey hayal eder, o halde o (önerme 19) bu yüzden kederlenmiş olur.

Önerme XLIII

Kin, karşılık bir kin yüzünden artmıştır; ve tersine olarak, sevgi ile yok edilmiş ve ortadan kaldırılmıştır.

Kanıtlama

Nefret ettiğimiz kimse tarafından nefret edilmiş olduğumuzu hayal edersek, bu fikir (önerme 40) birincisine katılan yeni bir kin doğuracaktır; fakat eğer, tersine olarak, kinimizin konusu tarafından sevilmiş olduğumuzu hayal edersek, bundan emin olmak şartıyla onu sevinçle karşılarız (önerme 30); yani (önerme 41) ondan nefret etmemeğe ve ona hiçbir keder vermemeğe çalışırız ve bu çaba (önerme 37) onu meydana getiren duygulanıma nispetle çok veya az büyüktür; ve bundan dolayı kinin meydana getirdiğinden daha büyük ve bu suretle kinin objesine keder vermeğe çalışıyorsa (önerme 26) o hâkim olacak ve kini yok olacaktır.

Önerme XLIV

Sevgisinin büsbütün yendiği kin, sevgi halini alır ve sevgi bu sebepten dolayı, kendisinden önce bir kin bulunmayan sevgiden daha büyük olur.

Kanıtlama

Burada 38'inci önermeyi kanıtlamada olduğu gibi hareket edilir. Gerçi, her kim kin duyduğu veya kederle görmeye alıştığı şeyi sevmeye başlarsa, onu sevmesi yüzünden sevinçli olacaktır, sevgiyi kuşatan bu sevince (13'üncü önermenin scolie'sindeki tanımlamaya bkz.) kinle kuşatılmış kederi ortadan kaldırmak için yapılan çabanın kin beslenen kimsenin fikrinde

neden olarak birlikte bulunmak üzere tamamlanmasından doğan sevinç de katılacaktır (37'nci önermede gösterdiğimiz gibi).

Scolie

Her ne kadar böyle ise de, bununla birlikte, bu en büyük sevinçten haz duymak amacıyla, hiç kimse birine kin beslemek veya kederle duygulanmak için çalışmayacaktır; yani kimse bir zarardan kurtulmak umuduyla kendi kendisine zarar vermek istemez, iyileşmek umuduyla hasta olmayı dilemez; çünkü herkes her zaman kendi varlığını korumaya ve gücü yettiği kadar kederi ortadan kaldırmaya çalışır. Tersine, sonradan kendisi için büyük bir sevgi duymak amacıyla, birisine karşı kin beslemeyi arzu eden bir adam tasarlanabilseydi, o zaman o, bu kimseye hep kin besleyecekti. Zira kin ne kadar büyük idiyse sevgi de o kadar büyük olacaktır. Ve bundan dolayı o daima kinin gitgide daha çok olmasını dileyecektir; ve aynı sebepten dolayı bir adam sonradan sağlığın yeniden kazanılması yolundan, daha büyük bir sevinç hazzı duymak için hasta olmaya kalkarsa, hastalığının daima artmasını isteyecektir; öyle ise o daima hasta olmak isteyecektir ki, (önerme 6) bu da saçmadır.

Önerme XLV

Kendisine benzeyen birini seven bir kimse yine kendisine benzer başka birisinin bu şeye karşı kin duyduğunu hayal ederse, bu başka kimseye karşı kin duyacaktır.

Kanıtlama

Sevilen kimse de gerçekten kin besleyene karşı kin besleyecektir (önerme 40). Ve böylece bir kimsenin sevilen şeye karşı kin beslediğini hayal eden seven kimse (âşık) bu sebepten dolayı sevilen şeyin kinle duygulandığını (scolie, önerme 13), yani kederli olduğunu hayal edecek ve bunun sonucu olarak (önerme 21) kederlenecektir ve bu, sevilen şeyden nefret eden (kin besleyen) kimsenin neden olarak fikriyle birlikte bulunacaktır, yani (scolie, önerme 13) bu kimseye karşı kini olacaktır.

Önerme XLVI

Eğer birisi başka bir sınıfa ya da başka bir millete ait olan, bir başka kimse ile sınıf ya da milletin genel adı altında bir başkasının fikriyle bir-

likte bir sevinç ya da kederle duygulanmış ise, o yalnız bu başkasını sevmek ya da ona kin beslemekle kalmaz, aynı zamanda aynı sınıftan ve aynı milletten olanların hepsini de sever, veya onlara kin besler.

Kanıtlama

Kanıtlama, 16'ncı önermenin apaçıklığı ile çıkarılır.

Önerme XLVII

Kin duyduğumuz bir şeyin yok olduğunu ya da başka bir kötülüğe uğradığını hayal etmemizden doğan sevinç, Ruhun bir kederi ile birlikte olmaksızın doğmaz.

Kanıtlama

Bu 27'nci önerme ile apaçık görünüyor; çünkü bize benzer birinin kederle duygulanmış olduğunu hayal etmemiz bakımından, bir dereceye kadar kederlenmiş bulunuyoruz.

Scolie

Bu önerme 17'nci önermenin II'nci bölümünün önerme sonucu ile kanıtlanabilir. Vakaa, fiilde var olmasa bile, her sefer bize o şeyi hatırlattığı zaman, bununla birlikte onu hazırmış gibi görürüz ve Beden aynı tarzda duygulanmıştır; bundan dolayı o şeyin hatırasının canlı olması bakımından, insanın onu kederli karşılaması gerektirilmiştir. Ve bu gerektirme o şeyin hayali devam ettiği sürece, hakikatte azaltılmıştır. Fakat hayal edilmiş şeyin varlığına engel olan şeylerin hatırası ile ortadan kaldırılmamıştı; bundan dolayı, insan yalnız bu gerektirmenin azaltıldığı (*réduite*) nispette sevinç içindedir. Böylece, kin duyduğumuz şeyin düştüğü kötülükten doğan bu sevinç, her ne zaman biz bu şeyi hatırlayacak olsak, yenileşir. Söylemiş olduğumuz gibi, vakaa, bu şeyin hayali uyanınca o şeyin varlığını kuşattığı için, var olduğu zaman onu görmeye alıştığı aynı keder içinde insanın onu görmesini gerektirir. Fakat bu şeyin hayaline, varlığını dışta bırakan (varlığına engel olan) başka hayalleri bağladığı için, bu kederle gerektirme hemen azalmıştır ve insan yeniden sevinç içindedir, bu durumun tekrarlandığı her seferde bu meydana gelir. Bu sebepten dolayı, geçmişte olmuş olan kötülüğü her hatırlayışta insanlar sevinç içindedirler, bunun için başlarından geçen ve kurtuldukları tehlikeleri anlatmak sure-

tiyle rahat ederler (gelişirler). Gerçekten bu tehlikeyi hayal ettikleri zaman, onu gelecekteymiş gibi görürler ve ondan korkmaları gerekli olur; fakat bu gerektirme, bu tehlike fikrine bağladıkları hürriyet fikriyle yeniden azaltılmış olduğu zaman ondan kurtulmuş olurlar ve bu fikir onlara yeniden emniyet verir; ve bundan dolayı, onlar yeniden sevinçlidirler.

Önerme XLVIII

Diyelim ki Pierre'e karşı sevgi ve kin, eğer ikincisini kuşatan keder ve birincisini kuşatan sevinç başka bir nedenin fikrine bağlı ise, yok edilmiştir ve sevgi ile kin Pierre'de yalnız başına kederin ya da sevincin nedeni olmadığını hayal ettiğimiz nispette azalmıştır.

Kanıtlama

Bu 13'üncü önermeni scolie'sinde görüleceği üzere yalnızca sevgi ve kinin tanımı ile apaçık görülür. Pierre'e karşı sevincin sevgi, kederin kin adını almasında biricik sebep Pierre'in her iki duygulanışların nedeni gibi görülmesidir, öyle ise neden büsbütün ya da kısmen kaldırıldığı için Pierre'e ait olan duygulanış yok edilmiş ya da azaltılmıştır.

Önerme XLIX

Hür olduğunu hayal ettiğimiz birine karşı sevgi veya kin, her ikisi de aynı sebeplerle zorunlu birisine karşı olduğundan daha büyük olmalıdır.

Kanıtlama

Hür olduğunu hayal ettiğimiz birisi, başkaları olmaksızın kendi başına algılanmalıdır (tanım 7, bölüm I). Öyle ise, eğer onun bir Sevinç ya da bir Keder nedeni olduğunu hayal edersek, sırf bu yüzden (scolie, önerme 13) onu seveceğiz ya da ondan nefret edeceğiz, (önceki önerme) ve bununla verilmiş bir duygulanıştan en büyük Sevgi veya en büyük Kin (nefret) doğacaktır. Fakat, bu duygulanışın nedeni olan şeyi zorunlu olarak hayal edecek olursak, o zaman (aynı tanım 7, bölüm I) onun biricik neden olduğunu hayal etmeyiz, fakat onun başka şeylerle birlikte olduğunu hayal ederiz ve böylece (önceki önerme) ona karşı sevgi ve kin daha az olacaktır.

Scolie

Buradan şu sonuç çıkar ki, insanlar hür olarak bulundukları için, birbirlerine karşı başka objeler hakkında olduğundan daha büyük sevgi ve

kin beslerler; onlara duygulanışların taklidi katılır: Bu konuda 27, 34, 40, 43'üncü önermelere bakınız.

Önerme L

Herhangi bir şey iğreti olarak Umut veya Korkunun nedeni olabilir.

Kanıtlama

Bu önerme 15'inci önerme ile aynı yoldan kanıtlanır; onun için de aynı zamanda 18'inci önermenin II'inci scolie'sine bakınız.

Scolie

İğreti olarak Umut veya Korkunun nedenleri olan şeylere ya iyi ya da kötü falcılık (tefe'ül) adı verilir.[11] Şunu da katarım ki bu falcılıklar, ya umut ya korkunun nedeni olmaları bakımından, ya Sevinç ya da Kederin nedenidirler (umut ve korkunun tanımı için 18'inci önermenin scolie'sine bakınız) ve bunun sonucu olarak da (15'inci önermenin önerme sonucu) olduğu gibi onları sever ya da onlardan nefret ederiz (önerme 28) ve umduğumuz bazı şeylere ulaşması için onları araçlar veya ortadan kaldırılacak engeller, korku sebepleri gibi kullanmaya çalışırız. Bundan başka 25'inci önermeden şu sonuç çıkar ki, biz tabiat bakımından umduğumuz şeylere kolaylıkla, korktuğumuz şeylere de güçlükle inanmaya elverişliyiz. Bu da bizim kendi umudumuz ve korkumuzun objeleri üzerinde asla doğru fikirlerimiz olmamasının sebebidir. Buradan insanda, her yerde hâkim olan, yanlış-inanışlar doğar. Ancak umut ve korkudan doğan kararsızlıkları burada gösterme zahmetine değeceğini düşünmüyorum, çünkü bu duygulanışların yalnızca tanımlanmasından korkusuz umut, ya da umutsuz korku olmayacağını anladınız, (sırası gelince daha etraflı olarak açıklayacağımız gibi) nitekim çünkü, ayrıca, bir şeyi umduğumuz veya bir şeyden korktuğumuz için, ya onu seviyor ya da ondan nefret ediyoruz; ve böylece sevgi ve kin hakkında bütün söylediklerimizi herkes kolaylıkla Umuda ve Korkuya tatbik edebilir.

Önerme LI

Türlü insanlar tek ve aynı objeden türlü tarzlarda duygulanabilirler ve tek ve aynı kimse tek ve aynı objeden türlü zamanlarda türlü tarzlarda duygulanabilir.

11) Bu yerde eskiden "teşe'üm" kelimesi kullanılırdı.

Kanıtlama

İnsan Bedeni pek çok türlü tarzlarda dış cisimler tarafından duygulanmış olabilir (3'üncü önerme, bölüm II). İki insan aynı zamanda türlü tarzlarda duygulanabilir ve böylece (önerme 13, bölüm II'nin ardından gelen 3'üncü lemma'dan sonraki I'inci aksiyom) tek ve aynı objeden çeşitli tarzlarda duygulanmış olabilir. Bundan sonra (aynı postulat) insan Bedeni bazen bir tarzda, bazen başka bir tarzda duygulanmış olabilir; ve bunun sonucu olarak (aynı aksiyom) türlü zamanlarda türlü tarzlarda tek ve aynı objeden duygulanmış olabilir.

Scolie

Bu suretle birinin sevdiğinden ötekinin nefret etmesinin mümkün olabileceğini; birinin korktuğundan ötekinin korkmayabileceğini; tek ve aynı kimsenin önceden nefret ettiği şeyi şimdi sevdiğini, kendisine korku veren şeye karşı şimdi cesaret duyduğunu vb. görüyoruz. Bundan başka herkes kendi duygulanışına göre hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü olduğu, hangisinin en iyi, hangisinin en kötü olduğu hakkında hüküm veriyor (scolie, önerme 39), buradan şu sonuç çıkar ki, insanlar hükümleriyle olduğu kadar duygulanışlarıyla da birbirlerinden farklıdırlar: Bundan dolayı, insanları birbirleriyle karşılaştırınca onları yalnız duygulanışlarının çeşitli bakımından seçtiğimiz, ayırdığımız oluyordu ve bir kısmına budala, bir kısmına korkak, ötekilere en sonra başka bir ad veriyorduk diyelim ki, benim her zaman korktuğum bir kötülüğü hiçe sayan kimseye cüretli (*intrépide*) diyorum; ve eğer ayrıca onun nefret ettiği kimseye kötülük yapma arzusu beni her zaman alıkoyan bir kötülük korkusuyla azaltılmış değilse, ona küstah (*audacieux*) diyeceğim. Sonra benim hiçe saymaya alıştığım kötülükten korkan bu kimse bana korkak (*peureux*) olarak görünecektir; ve eğer, bundan başka, beni irkiltemeyen bir kötülük korkusuyla onun Arzusunun azalmış olduğunu göz önüne alacak olursam, onun ürkek, yüreksiz (*pusillanime*) olduğunu söyleyeceğim; böylece herkes insanlar hakkında hüküm verecektir. Sonra insanın bu tabiatı ve hükümlerin bu kararsızlığı yüzünden, aynı zamanda insan çok kere şeyler hakkında yalnız duygulanışı ile hüküm verdiği için, Sevinç ve Kedere göre yaptığına inandığı ve bu sebeple (önerme 28) meydana çıkmalarını sağladığı ya da uzaklaştırılmalarına çalıştığı şeyler çoğu yalnız hayali (*imaginaire*) şeyler olduğu için, –ikinci bölümde gösterdiğim kesinsizliğin başka neden-

lerine dair burada bir şey söylememek üzere– hasılı, bütün bu sebepler için, biz daha çok asıl insanın gerek sevinci gerek kederi bakımından işe karışabildiğini kolaylıkla tasarlıyoruz; yani, neden olarak kendi kendisinin fikriyle birlikte bulunan bir sevinç veya bir kederle duygulanmış olduğunu tasarlıyoruz ve böylece kolaylıkla pişmanlığın ve iç rahatlığının ne olduğunu biliyoruz. Diyorum ki, *kendi kendisinin fikriyle birlikte bulunan bir Keder Pişmanlıktır* (*Repentir*) ve *İç rahatlığı ise neden olarak kendi kendisinin fikriyle birlikte olan Sevinçtir* ve bu duygulanışlar çok canlıdır, çünkü insanlar hür olduklarına inanıyorlar.

Önerme LII

Eğer bir objeyi daha önce başka objelerle birlikte görmüşsek, yahut onda birçoğunda ortak olmayan hiçbir şey bulunmadığını hayal edersek onu kendisinde tekil (*singulier*) bir şey bulunduğunu hayal ettiğimiz tek bir objeyi gördüğümüz sürede göremeyiz.

Kanıtlama

Başkalarıyla birlikte gördüğümüz bir objeyi ne zaman hayal edecek olsak, bu obje başkalarını hatırlatır (önerme 18, bölüm II ve aynı zamanda scolie'si), nitekim birinin göz önüne alınmasından biz hemen ötekinin göz önüne alınmasına geçeriz. Birçoklarında ortak olmayan hiçbir şey bulunmadığını hayal ettiğimiz zaman bir objenin içinde bulunduğu hal budur. Biz bu suretle gerçi farz ediyoruz ki, onda daha önce başkalarıyla birleşik olarak görmediğimiz hiçbir şey yoktur. Fakat bir objede tekil bir şey hayal ettiğimizi ve bu şeyi daha önce asla görmediğimizi farz ettiğimiz zaman, biz deriz ki Ruh bu objeyi göz önüne aldığı sırada, bu görüşten başka bir görüşe onu geçirebilecek hiçbir şey yoktur; ve böylece Ruhun onu tek başına göz önüne alması gerektirilmiştir, öyle ise eğer bir obje, vb...

Scolie

Ruhun bu duygulanışına, ya da bu tekil şeyin hayal edilişine, Ruhta yalnız olarak bulunmaları bakımından hayret veya hayranlık (*étonnement*) denir. Eğer o, korktuğumuz bir obje tarafından meydana getirilmiş (uyandırılmış) ise ona umutsuzluk (yeis) denir, çünkü bir kötülük karşısındaki hayret, yalnız başka objeleri düşünmeye güçsüz olarak göz önüne alınışı içinde insanı boşlukta bir noktada bırakır ve o bununla bir kötülükten

kaçınabilecektir. Fakat, bizi hayrete düşüren şey bir insanın Derin görüşü[12] onun endüstri gücü, ya da bu cinsten başka bir şey ise, sırf bundan dolayı bu insana bizden çok üstün gözüyle baktığımız için, o zaman "hayret", aşırı övme, "yükseltme" (*Vénération*) adını alır ve eğer bizi hayrete düşüren bu insanın öfkesi, hasedi vb... ise bu hal "dehşet" (*Horreur*) adını alır. Bundan sonra, eğer biz sevdiğimiz bir insanın derin görüşünden, endüstri gücünden vb.'lerinden dolayı hayrete düşmüşsek, sevgimiz sırf bununla (önerme 12) daha büyük olacak, hayret ile tebcile bağlı olarak bu sevgiye hamiyet (*Ferveur*) diyeceğiz[13]. Bu tarzda kini, umudu, emniyeti ve hayrete bağlı olan başka duygulanışları tasarlayabiliriz ve böylece alınan kelimelerle onları işaret etmeye alışılmış olandan daha çok duygulanışı sonuçlama ile çıkarabiliriz; buradan görünüyor ki duygulanışların gelişi güzel kullanılışı onlar hakkındaki dikkatli bilgiden ziyade bu isimleri icat ettirmiştir.

Hayretin karşıtı küçümsemedir (*Mépris*) ki nedeni bazen genel olarak şudur: Bir kimsenin bir şeye hayret ettiğini, onu sevdiğini, ondan korktuğunu vb. görüyoruz, ya da yine ilk bakışta bizim hayret ettiklerimize benzer gibi görünüyor, biz bu şeyi seviyoruz, korkuyoruz vb. ve bizim böylece (önerme 15, önerme sonucu ile birlikte ve 27'nci önerme) bu şeyden hayrete düşmemiz, onu sevmemiz, ondan korkmamız gerektirilmiştir; fakat eğer onun hazır bulunuşu (*présence*) ile veya daha dikkatli göz önüne alınması ile onda hayret, sevgi, korku, vb.'lerine sebep olabilecek her şeyi inkâr etmeye zorlanmış bulunuyoruz, halbuki Ruh şeyin hazır bulunuşu suretiyle objenin içinde bulunan halden ziyade objede bulunmayan hali düşünmek için gerektirilmiştir. Buna karşılık bir objenin hazır bulunuşu, alışılmış durumda, başlıca orada bulunan hali düşündürür. Nitekim bu durumda, hamiyet (*Ferveur*) sevdiğimiz bir şey sebebiyle meydana gelmek üzere hayretten doğar, alay etme (*Dérision*) nefret ettiğimiz, ya da korktuğumuz bir şeyi hor görmekten (*Mépris*) doğar ve küçümseme (*Dédain*) budalalığın hor görülmesinden doğar. Nitekim yükseltme (*Vénération*) derin görüşe karşı hayranlıktan doğar. En sonra sevgiyi, umudu, şerefi ve başka duygulanışları hor görmeye bağlı olarak tasarlayabiliriz ve yine buradan hiçbir kelime ile (*vocable*) başkalarından ayırmaya alışkın olmadığımız yeni duygulanışları sonuçlayabiliriz.

12) *Prudence* (basiret) kelimesini derin görüş diye çeviriyoruz. Bu kelimeyi *prévision* karşılığı olan "öngörü"yle yakınlığına rağmen, ayırmak için seçtik.

13) Bir çeviride buna hamiyet (*ferveur*) başka bir çeviride sadıklık, ya da hulûs (*dévotion*) deniyor.

Önerme LIII

Ruh kendi kendisine baktığı ve kendi işleme (etki) gücünü göz önüne aldığı zaman, sevinçlidir; ve kendi kendisini ne kadar çok hayal ederse, işleme (etki) gücünü ne kadar seçik olarak hayal ederse, bu sevinç o kadar büyük olur.

Kanıtlama

İnsan ancak Bedeninin duygulanışlarıyla ve onların fikirleriyle kendi kendisini bilir (önerme 19 ve 23, bölüm II), öyle ise Ruh kendi kendisini göz önüne alabilirse onun daha büyük bir yetkinliğe geçtiği sırf bu suretle varsayılır, yani (scolie, önerme 11) onun sevinç duymuş olduğu varsayılır. O kendi kendisini ne kadar çok hayal ederse işleme gücünü o kadar seçik (*distinct*) olarak hayal eder.

Önerme sonucu

İnsan başkaları tarafından övüldüğünü daha çok hayal ettikçe bu sevinç de daha çok beslenir. Çünkü insan başkaları tarafından ne kadar övüldüğünü hayal ederse, başkalarının onun tarafından duygulanmış olduklarını hayal etmesinden doğan sevinç de o kadar büyük olur ve bu hal kendi kendisinin fikriyle birlikte meydana gelir (scolie, önerme 29); böylece (önerme 27) kendisi de kendi kendisinin fikriyle birlikte olan en büyük bir sevinçle duygulanmıştır.

Önerme LIV

Ruh Bedeni, yalnız kendi işleme (etki) gücünü ortaya koyan şey olarak hayal etmeye çalışır.

Kanıtlama

Ruhun çabası, veya onun gücü bu Ruhun özüdür (önerme 7); halbuki Ruhun özü (kendiliğinden bilindiği gibi) bunu yalnız Ruhun var olduğu ve gücü yettiğini; fakat var olmayan ve gücü yetmeyen olmadığını olumlar ve böylece o kendi işleme (etki) gücünü olumlayan, ya da ortaya koyan şey olarak hayal etmeye çalışır.

Önerme LV

Ruh kendi güçsüzlüğünü hayal ettiği zaman, o bundan dolayı kederlenmiştir.

Kanıtlama

Ruhun özü bunu yalnız Ruhun var olduğu ve gücü yettiği şeklinde olumlar; başka deyişle, yalnız kendi işleme gücünü ortaya koyan şey olarak hayal etmek Ruhun tabiatındandır (önceki önerme). O halde ruh, kendi kendisini göz önüne alınca güçsüzlüğünü hayal ettiğini söylediğimiz zaman, ruhun kendi işleme gücünü ortaya koyan bir şeyi hayal etmeye çalışınca, yapmış olduğu bu çabanın azaldığını söylemekten başka bir şey söylemiş olmuyoruz; başka deyişle (scolie, önerme 11) kederlenmiştir.

Önerme sonucu

Başkaları tarafından ne kadar yerildiği (zemmedildiği) hayal edilirse bu keder o derecede beslenir; bu ise 53'üncü önermenin, önerme sonucunda aynı tarzda kanıtlanır.

Scolie

Zaafımız (*faiblesse*) hakkındaki fikirle birlikte olan bir kedere alçalış (*humilité*) denir, kendi kendimizin göz önüne alınmasından doğan sevince benlik sevgisi[14], ya da kendinden memnun olma denir; insan ne zaman kendi erdemlerini veya kendi işleme gücünü göz önüne alacak olsa, o yenileşir, bu suretle herkesin kendi olguları ve jestlerini anlatmaya ve gerek kendi Bedeni, gerek zihninin güçlerini yaymaya gayret ettiği haller olur ve bu sebepten dolayı insanlar birbirlerine karşı katlanılmaz varlıklardır. Ve buradan yine şu sonuç çıkar ki, insanlar tabiatça hasetçidirler (scolie, önerme 24 ve scolie, önerme 32), yani benzerlerinin (cinsdaşlarının) zaafından dolayı rahatlık (huzur) duyarlar ve onların erdemlerinden kederlenirler. Vakaa insanlar kendi etkilerini ne zaman hayal edecek (düşünecek) olsalar sevinç duyarlar (önerme 53) ve etkileri ne kadar çok yetkinlik ifade eder gibi görünürse onları da o kadar seçik hayal ederler: yani (scolie 1, önerme 40, bölüm II'de söylenmiş olan şeyler) onda başkalarından daha çok ayırt edilebilir ve tekil şeyler gibi göz önüne alınabilir. Bunun için başkalarında varlığı inkâr edilen bir şey kendi başına göz önüne alındığı zaman, insanın kendi kendisini göz önüne almasında en yüksek noktaya ulaşabilir. Fakat kendi başına kabul edilen (olumlanan) şey insanın, ya da canlı varlığın genel fikrine atfedilecek olursa, bu dere-

14) *Amour propre* (izzetinefis) karşılığı.

cede rahatlık duyulmaz; tersine, başkalarının etkileriyle karşılaştırılarak etkilerinin daha zayıf olduğu hayal edilirse, insan kederlenir. Zaten bu kederi (önerme 28) ortadan kaldırmaya çalışılır ve bu da kendi cinsdaşlarının, benzerlerinin etkilerini yanlış yorumlayarak, ya da kendi etkilerini, gücü yettiği kadar süsleyip bezeyerek olur. O halde görünüyor ki, insanlar tabiatça kine ve hasede meyillidirler ki buna da eğitim katılmıştır; çünkü ana-baba yalnız ün kazanmak ve haset duygularını körüklemek suretiyle çocuklarının erdemlerini uyandırmaya alışmışlardır. Bununla birlikte belki de bir tereddüt noktası kalır, çünkü insanların erdemlerine hayran olmamız ve bu erdemlerin kendilerini yükseltmesi (*vénérer*) nadir görülen şeylerden değildir. Bu hali ortadan kaldırmak için aşağıdaki önerme sonucunu da katacağım.

Önerme sonucu

İnsan ancak, kendine benzer bir başkasına ait olan erdem için haset duyar.

Kanıtlama

Haset, kinin ta kendisidir (scolie, önerme 24) yani bir kederdir (scolie, önerme 13), başka deyişle (scolie, önerme 11) bir insanın işleme gücünün, ya da çabasının azalmasına sebep olan bir duygulanıştır. Fakat insan (scolie, önerme 9) ancak kendisine verilmiş olanı, tabiatı gereğince takip edebilirse bir etkiye doğru çabalar ve onu yapmayı arzu eder; o halde insan hiçbir işleme (etki) gücünün, ya da (aynı anlama gelmek üzere) hiçbir erdemin kendiliğinden olumlanmış (tasdik edilmiş) olmasını kabul etmeyecektir; eğer bu erdem bir başkasının tabiatına ait ise ve kendisininkine yabancı ise! Ve böylece onun arzusu azaltılamaz, yani (scolie, önerme 11) kendisine benzemeyen bir varlıkta bir erdemi göz önüne aldığı için kederlenemez ve bunun sonucu olarak ona haset edemez. Fakat onunla aynı tabiatta olduğu varsayılan kendi benzerine haset eder.

Scolie

Sonra öyle ise, madem ki, (scolie, önerme 52) yukarda söylemiş olduğumuz gibi bir insanın derin görüşünü, cesaretini vb. hayretle karşıladığımız için o insanı yükseltiyoruz, bunun böyle olması bu erdemlerin tekil bir tarzda ona ait olduğunu hayal etmemizden ve onlarda kendi tabiatı-

mızla ortak varlık tarzları görmememizden ileri gelir; ve böylelikle biz onlara, ağaçların yüksekliğine ve aslanların cesaretine haset ettiğimizden fazla haset etmeyiz.

Önerme LVI

Birçok Sevinç, Keder ve Arzu türleri ve bunun sonucu olarak Ruhun kararsızlıkları halinde onlardan ibaret bütün duygulanışlar, ya da onlardan çıkan Sevgi, Kin, Umut, Korku vb.'leri olduğu kadar bizim duygulanmış olduğumuz obje türleri de vardır.

Kanıtlama

Sevinç ve keder ve bunların sonucu olarak onlardan ibaret ya da onlardan çıkmış olan duygulanışlar (scolie, önerme 11) edilgilerdir (pasif hallerdir). Biz upuygun olmayan fikirlere sahip olmamız, onlar hakkında yalnızca tam (*éxacte*) ölçüde bulunmamız bakımından (önerme 3) zorunlu olarak pasif durumdayız (önerme 1); yani (scolie, önerme 40, bölüm II) yalnızca hayal ettiğimiz nispette pasif haldeyiz, başka deyişle (önerme 17, bölüm II, scolie'siyle birlikte) Bedenimizin tabiatını yabancı bir cismin tabiatı ile birlikte kuşatan bir duygulanışla duygulanmış bulunuyoruz. O halde her pasif halin (edilginin) tabiatı zorunlu olarak duygulanmış olduğumuz objenin tabiatını ifade edecek tarzda açıklanmalıdır; diyorum ki bir objeden, diyelim A'dan doğan Sevinç bu A objesinin tabiatını kuşatır ve B objesinden doğan Sevinç B objesinin tabiatını kuşatır; ve böylece bu iki Sevinç duygulanışı tabiatta farklı nedenlerden doğdukları için tabiatça başkadırlar. Nitekim aynı suretle bir objeden doğan Keder duygulanışı başka bir nedenden doğan Kederden tabiatça başkadır; ve Sevgi, Kin, Umut, Korku, Ruh kararsızlığını da böyle anlamalıdır; ve bundan dolayı, zorunlu olarak duygulanmış olduğumuz obje türleri kadar Sevinç, Keder, Sevgi, Kin türleri vardır. Arzuya gelince, o verilmiş olduğu kendi bünyesindeki bir şeyi yapmayı gerektirmiş olarak tasarlanması bakımından her birinin veya kendi tabiatının özüdür (scolie, önerme 9); bundan dolayı öyle ise her biri filân ya da falan Sevinç, Keder, Sevgi, Kin türlerinin dış nedenleriyle duygulanmıştır, yani bundan dolayı onun tabiatı filân tarzda ya da başka bir tarzda kurulmuştur. Arzusu zorunlu olarak filân ya da falan olacaktır ve bir arzunun tabiatı onların doğmuş oldukları duygulanışlar birbirlerinden başka oldukları kadar bu Arzu da öteki bir Arzu-

dan başka (farklı) olacaktır; öyle ise Sevinç, Keder, Sevgi vb. kadar Arzu türleri de vardır ve bunun sonucu olarak (daha önce gösterilmiş olanla anlaşılacağı üzere) kendileriyle duygulanmış olduğumuz obje türleri vardır.

Scolie

Pek çok sayıda olması gereken duygulanış türleri arasında (önceki önerme) en tanınmışları Oburluk, Sarhoşluk, Sefihlik (*lubricité*), hasislik, Şöhret hırsıdır ki, nispet edildikleri objeler aracılığı ile ya bu ya öteki duygulanışın tabiatını açıklayan Sevgi ya da Arzunun belirtişlerinden (*désignation*)[15] ibarettirler. Oburluk, Sarhoşluk, Sefihlik, Hasislik ve Şöhret hırsı deyince biz vakaa yemeğin, içkinin, cinselliğin, servetin, ün ve şerefin ölçüsüz sevgisi ya da arzusundan başka bir şey anlamıyoruz. Bundan başka, bu duygulanışların kendilerini başkalarından nispet edildikleri objelerle ayırmamız bakımından, karşıtları yoktur. Zira ölçülülük, (*Tempérance*)[16], vakurluk (*Sobriété*) ve en sonra afiflik (*Chasteté*) ki biz bunları oburluğun, sarhoşluğun, sefihliğin karşıtı saymaya alışmış olduğumuzdan, sırf duygulanışlar ve edilgilerden (pasif hallerden) ibarettirler, fakat yine de bu duygulanışları yönelten Ruh gücünü meydana koyarlar. Zaten burada duygulanışın başka türlerini açıklayamam (çünkü ne kadar obje çeşidi varsa o kadar duygulanış vardır) ve açıklayabilseydim bile buna ihtiyaç yoktur. Çünkü duygulanışların kuvvetlerini ve Ruhun onlar üzerindeki gücünü gerektirmekten ibaret olan maksadımı yerine getirmek için, bizim her duygulanışa ait bir tanım vermemiz yeter. Duygulanışları ve Ruhun ortak özeliklerini bilmek yeter diyorum. Filân ve falan Sevgi, Kin veya Arzu duygulanışı arasında, diyelim ki çocuklara karşı olan sevgi ile kadına karşı olan sevgi arasında büyük bir fark varsa da, bu farkları bilmeye ve duygulanışların tabiat ve köküne dair incelememizi daha ileri götürmeye ihtiyacımız yoktur.

Önerme LVII

Her ferdin herhangi bir duygulanışı bir başkasının duygulanışından, birinin özü ötekinin özünden farklı olduğu derecede farklıdır.

15) Belirtiş kelimesini daha çok devamlı olarak *signification* (delalet) karşılığı kullanıyoruz.
16) Buna karşı "ılımlılık" deniyorsa da *modération*'dan ayırmak için bu kelimeyi kullandık.

Kanıtlama

Bu önerme 13'üncü önermenin II'nci bölümü ardından gelen III'üncü lemma'dan sonra görüleceği gibi I'inci aksiyomla apaçıktır. Bununla birlikte onu ilk üç duygulanışın tanımlarıyla kanıtlayacağız.

Bütün duygulanışlar vermiş olduğumuz tanımların göstermiş olduğu gibi Arzuya, Sevince ya da Kedere irca edilirler. Fakat Arzu her birinin asıl tabiatı veya özüdür (scolie, önerme 9); öyle ise her birinin Arzusu bir başkasının Arzusundan, her birinin tabiatı ya da özünün bir başkasının özü ya da tabiatından farklı olduğu kadar farklıdır. Sevinç ve Keder, şimdi, kendileriyle her birinin gücünün veya onu varlığında devam ettirme çabasının çoğalmış veya azalmış, tamamlanmış veya indirilmiş olduğu edilgiler (pasif hallerdir) (scolie, önerme 11). Fakat aynı zamanda hem Ruha hem Bedene nispet edilmesi bakımından varlığında devam etmek için çaba deyince, biz iştah ve arzuyu kastediyoruz (scolie, önerme 9); öyle ise sevinç ve keder, dış nedenlerden çoğalmış ya da azalmış olması, tamamlanması ya da indirilmesi bakımından asıl arzu veya iştahtır, yani (aynı scolie) her birinin tabiatıdır; ve böylece birinin sevinç veya kederi bir başkasının sevinç veya kederinden, birinin tabiat veya özünün ötekinin tabiat veya özünden farklı olduğu derecede farklıdır; ve bunun sonucu olarak her ferdin herhangi bir duygulanışı bir başkasının duygulanışından da aynı derecede farklıdır, vb...

Scolie

Buradan şu sonuç çıkar ki, akıldan yoksun oldukları söylenen canlıların duygulanışları (gerçi şüphe edemeyiz ki, bir kere Ruhun kökü bilindikten sonra hayvanlar duyum gücüne sahiptirler), onların tabiatı insan tabiatından farklı olduğu derecede, insanların duygulanışlarından farklıdır; at ve insan şüphesiz nesli üretme şehvetinin hükmü altındadırlar; fakat birincisi bir at şehveti ile, ikincisi bir insan şehveti ile güdülmektedir; nitekim böceklerin, balıkların ve kuşların şehvetler ve iştahlarının da birbirlerinden farklı olması gerekir. Her ne kadar her fert, tabiatının kurulmuş olduğu üzere kendi memnunluğu ve gelişmesini yaşıyorsa da, her birinin memnun olduğu bu hayat ve bu gelişme bu ferdin fikri veya ruhundan başka bir şey değildir ve böylece onlardan birinin gelişmesi bir başkasının gelişmesinden, birinin tabiatı ya da özünün bir başkasının tabiatı veya özünden farklı olduğu derecede farklıdır. En sonra önceki öner-

meden şu sonuç çıkar ki, diyelim bir sarhoşun kapıldığı gelişme ile bir filozofun ulaştığı ruhi gelişme arasındaki fark küçük değildir, bu da benim bu vesile ile göstermek istediğim bir noktadır. İşte edilgin (pasif) olması bakımından insana nispet olunan duygulanışlar hakkında söyleyeceğimiz şeyler bunlardır. Şimdi insana etkin olması bakımından nispet olunan duygulanışlar hakkında birkaç kelime söylemeliyim.

Önerme LVIII

Edilgiler (pasif haller) olan sevinç ve arzudan başka, etkin (aktif) olmamız bakımından bize nispet edilen başka sevinçler ve arzu duygulanışları da vardır.

Kanıtlama

Ruh kendi kendisini ve kendi gücünü tasarladığı zaman, sevinçlidir (önerme 53); halbuki Ruh doğru veya upuygun bir fikri tasarladığı zaman kendi kendisini zorunlu olarak görür (önerme 43. bölüm II). Öte yandan, Ruh bazı upuygun fikirleri tasarlar (scolie, önerme 40, bölüm II); öyle ise o upuygun fikirleri tasarladığı nispette, yani (önerme 1) aktif olduğu nispette sevinç içindedir. Bundan başka, Ruh açık ve seçik fikirlere sahip olması bakımından, bulanık fikirlere sahip olması bakımından olduğu gibi kendi varlığında devam etmeye çalışır (önerme 9). Fakat çalışma (çaba) deyince biz arzuyu anlıyoruz (aynı önermenin scolie'si) öyle ise arzu bizim bilmemiz bakımından yani aktif olmamız bakımından bize nispet edilmiştir (önerme 1).

Önerme LIX

Etkin (aktif) olması bakımından Ruha nispet edilen bütün duygulanışlar arasında sevinç ve arzuya irca edilmeyen hiçbir duygulanış yoktur.

Kanıtlama

Bütün duygulanışlar arzuya, sevince ya da kedere irca edilirler (vermiş olduğumuz tanımların gösterdiği gibi). Fakat keder deyince biz Ruhun düşünme gücünü azaltan veya indiren şeyi anlıyoruz (scolie, önerme 11), nitekim Ruhun kederlenmesi bakımından onun bilme gücü, yani tesir etme (*agir*) gücü (önerme 1) azalmış ya da engele uğramıştır. Öyle ise aktif olması bakımından Ruha nispet edilebilen keder duygulanışı yok-

tur, fakat yalnız böyle olması bakımından Ruha nispet edilen sevinç ve arzu duygulanışları vardır (önceki önerme).

Scolie

Bilmesi bakımından Ruha nispet edilen duyguların ardından gelen etkileri (*action*) Ruh kuvvetine irca ediyorum ve Ruh kuvvetini metinlik ve yüksek gönüllülük (*générosité*) bölümlerine ayırıyorum. Metinlik deyince bir ferdin yalnızca aklın emrini ve dolayısıyla kendisini koruması için çabalamasını (çalışmasını) sağlayan bir arzuyu anlıyorum. Yüksek gönüllülük deyince bir ferdin başka kimselere yardım etmek ve onlarla kendi arasında bir dostluk bağı kurmak için Aklın emrine göre çalışmasını sağlayan arzuyu anlıyorum. O halde amaçları yalnızca etkerin (failin) faydası olan bu etkileri (*action*) metinliğe atfediyorum (yoruyorum) ve amaçları başkasının faydası olan etkileri de yüksek gönüllülüğe atfediyorum. Öyle ise ölçülülük (*tempérance*), vakurluk (*sobriété*) ve tehlikeler karşısında hazır bulunma (*présence d'esprit*) vb. metinliğin çeşitleri, türleridir; alçak gönüllülük, şefkat vb. yüksek gönüllülüğün türleridir. Üç ilkel duygulanışın, yani arzu, sevinç ve kederin terkibi suretiyle doğan başlıca Ruh dalgalanışlarını ilk nedenleriyle açıklamayı ve tanıtmayı düşünüyorum, bu izahla görülüyor ki, biz birçok biçimlerde dış nedenlerin etkisi altında bulunuyoruz ve denizin dalgaları gibi başımıza ne geldiğini ve kaderimizin ne olduğunu bilmeden birbirine karşıt rüzgârlarla sürükleniyoruz. Bununla birlikte, ben yalnız Ruhun angaje olduğu başlıca çatışmaları tanıttığımı ve onun uğrayabileceği bütün çatışmaları anlattığımı söyledim. Gerçekten, yukarda tutmuş olduğum aynı yolda devam ederek kolaylıkla gösterebiliriz ki, sevgi vicdan azabına, küçümsemeye (*dédain*), utanca vb. bağlıdır.

Daha doğrusu, zannederim, yukarda söylediklerimden herkese sabit olur ki, duygulanışlar birçok biçimlerde birbirleriyle terkip olunurlar ve onlardan o kadar çok çeşitler doğar ki onların sayısı tespit edilemez. Fakat maksadım için, burada başlıcalarını saymış olmak yeter: Zikretmediklerime gelince, onlar faydadan ziyade merak konusu olacaklardır. Bununla birlikte geriye sevgi konusunda, sık sık rastlanan bir şey olmak üzere, iştah duyulan şeyden haz alındığı zaman Bedenin bu hazdan dolayı yeni bir hal kazanabileceği, bu suretle başka türler gerektirilmiş olacağı, başka şeylerin hayalleri uyanacak derecede gerektirilmiş olacağı ve Ruhun aynı zamanda başka şeyi hayal etmeye, başka şeyi arzu etmeye başlayacağı

gözlemini yapmak kalır. Diyelim ki, bir şeyi hayal ettiğimiz zaman, onun lezzetinden haz duymaya alışmış oluruz, o hazzı yeniden duymayı, yani onu yemeyi isteriz, fakat bu biçimde o hazzı yeniden duyduğumuz zaman, midemiz dolar ve Beden başka bir halde bulunur; eğer o zaman Bedenin bu yeni vaziyetinde (*disposition*) aynı gıdanın hayali hazır olduğu için saklanacak olursa ve bunun sonucu olarak da onu yemek çabası ve arzusu saklanırsa, bu çaba ve arzuya bir yeni hal karşı koyacaktır ve bundan dolayı da, iştah duyulan gıdanın hazır bulunuşu (*présence*) tiksinme, nefret verici (*odieuse*) olacaktır, bizim bıkma (*dégout*) bezginlik (*lassitude*) dediğimiz hal budur. Ben bundan başka titreme, solgunluk, hıçkırık, gülme vb. gibi duygulanışlarda gözlenen Bedeni duygulandıran dış sarsıntılarını (*trouble*) bir yana bıraktım, çünkü onlar Ruhla bir münasebeti olmaksızın yalnızca Bedene aittirler. En sonra duygulanışların tanımları konusunda bazı gözlemler yapmalıyım, bundan dolayı burada sırasıyla bu tanımları vereceğim ve her birisinde gözlenecek şeyleri onların arasında zikredeceğim.

DUYGULANIŞLARIN TANIMLARI

I

Arzu, insanın kendisinde verilmiş olan herhangi bir duygulanışla bir şey yapması gerektirilmiş olarak düşünülmesi bakımından, o insanın özüdür.

Açıklama

Daha yukarda (scolie, önerme 9) söyledik ki, arzu kendi kendisinin şuuru ile iştahtır; ve iştah, insanın kendi kendisini korumasına yarayan şeyleri yapmasını gerektirmesi bakımından, insanın özüdür. Fakat aynı scolie'de gösterdim ki, ben gerçekten, insanın iştahı ile arzu arasında hiçbir fark kabul etmiyorum. Gerçi insan iştahının şuuruna sahip olsun ya da olmasın, bu iştah yine aynı olarak kalır; ve böylece bir kısır döngüye (*tautologie*) düşme tavrı olmamak için, ben arzuyu iştah ile tanımlamak istemedim. Fakat onu iştah, irade, arzu ya da ilca, iç tepi (*impulse*) kelimeleriyle gösterdiğimiz insan tabiatının bütün çabalarını içine alacak bir biçimde tanımlamaya çalıştım. Diyebilirim ki arzu bir şey yapmanın gerektirilmiş gibi tasarlanması bakımından insanın asıl özüdür, fakat bu tanımdan

(önerme 23, bölüm II) ruhun kendi arzusu ya da kendi iştahının şuuruna sahip olduğu sonucu çıkmazdı. Öyle ise, bu şuurun benim tanımıma girmesi için, benim (aynı önerme) şunu katmam lâzımdı: "İnsanın kendisine verilmiş olan herhangi bir duygulanışın gerektirilmesi bakımından vb..." Zira insanın özünün bu duygulanışı ile, bu özün istidadını (*disposition*) anlıyoruz; o istidada ister doğuştan ister kazanılmış olsun, ister yalnız düşünce sıfatıyla tasarlansın, ister yalnız uzam sıfatıyla tasarlanmış olsun, ya da en sonra ister her ikisine nispet edilsin. Öyle ise ben arzu kelimesinden, aynı insanın değişik istidatlarına göre değişen ve insanın çeşitli yönde sürüklenmesine sebep olacağı ve onun nereye doğru döndüğünü bilmeyeceği derecede birbirine karşıt olan bütün çabalar, iç tepiler, iştahlar ve insan isteklerini (*volition*) anlıyorum.

II

Sevinç insanın daha az bir yetkinlikten daha büyük bir yetkinliğe geçişidir.

III

Keder, insanın daha büyük bir yetkinlikten daha az bir yetkinliğe geçişidir.

Açıklama

Geçiş diyorum, zira sevinç asıl yetkinlik değildir. Eğer gerçekten insan kendisine yükselmiş olduğu yetkinlikle birlikte doğsaydı, sevinç duygulanışı olmadan ona sahip olacaktı; bu daha açık olarak ona karşıt olan keder duygulanışında görülüyor. Gerçi keder daha az bir yetkinliğe geçişten ibarettir, yoksa asıl daha az yetkinlikten ibaret değildir, kimse bunu inkâr edemez, çünkü herhangi bir yetkinliğe sahip olması bakımından kederlenemez ve diyemeyiz ki keder daha büyük bir yetkinlikten yoksun olmadan ileri geliyor, zira bu yoksunluk hiçbir şey değildir; keder duygulanışı bir fiildir ve bu fiil, bundan dolayı, ancak daha az bir yetkinliğe geçişi sağlayan bir fiil olabilir, yani insanın etkileme (ağır) gücünün ya azalması ya da inmesine sebep olan fiil olabilir (scolie, önerme 11). Ben bundan başka, neşe, hoşlanma (*chatouillement*), melânkoli ve elem (*douleur*) tanımlarını kaldırıyorum, çünkü bu duygulanışlar asıl Bedene aittirler ve sevinçle kederin türlerinden başka şeyler değildirler.

IV

Ruh bir şeyde hayal gücüne bağlı kalırsa orada hayret vardır, çünkü bu tekil (*singulier*) hayal gücünün başkalarıyla hiçbir bağlantısı yoktur (bak: önerme 52 ve onun scolie'si).

Açıklama

18'inci önerme, II'nci bölüm, scolie'sinde Ruhun bir şeyi göz önüne almadan hemen başka bir şeyin düşüncesine hangi sebeple geçtiğini gösterdik, çünkü bu şeylerin hayalleri birbirlerine zincirli ve birbiri ardından gelecek surette bağlıdır; halbuki o şeyin hayali yeni olduğu, fakat o sırada Ruh başka şeyleri düşünmek üzere başkaları tarafından gerektirilmiş oluncaya kadar bu şeyin göz önüne alınmasına bağlanacağı için onun böyle olacağı tasarlanamaz, kendi başına göz önüne alınan yeni bir şeye ait hayal gücü o halde başkalarıyla aynı tabiattadır ve bu sebeple ben "hayret"i duygulanışlar arasında saymam ve bunu yapacak bir saik (motif) görmem, çünkü eğer Ruh her türlü başka düşünceden uzak (*distrait*) ve dalgın bulunursa onun uğramış olduğu bu dalgınlık hiçbir pozitif sebepten ileri gelmez, fakat yalnızca bir şeyin göz önüne alınması, onun başkalarını düşünmesini gerektiren bir nedenin bulunmayışından ileri gelir, öyle ise yalnız üç ilkel ya da esaslı duygulanışı (scolie, önerme 11), yani sevinç, keder ve arzu duygularını kabul ediyorum; ve eğer hayret hakkında birkaç kelime söyledi isem bunun sebebi üç ilkel duygulanış, hayret ettiğimiz objelere nispet edildikleri zaman onlardan türemiş olan bazı duygulanışları başka kelimelerle ifade etme âdetinin yerleşmiş olmasıdır; aynı saikle burada küçümseme (*Mépris*) tanımından bahsedeceğim.

V

Bir şeyin hayal edilmesinden Ruh o kadar az edilgin olsa ki, bu şeyin hazır bulunuşu orada bulunmasından ziyade bulunmamasını hayal etmenin saiki olsa, orada küçümseme vardır (scolie, önerme 52). Burada yüceltme (*Vénération*), hafifsemenin (*Dédain*) tanımını bir yana bırakıyorum, çünkü bildiğim hiçbir duygulanış adını oradan almaz.

VI

Sevgi, bir dış nedenin fikriyle birlikte bulunan bir sevinçtir.

Açıklama

Bu tanım açıkça sevginin özünü açıklar; sevgiyi seven kimsenin sevilen şey ile birleşme iradesi diye tanımlayan yazarların tanımı o sevginin özünü değil, fakat onun özeliğini ifade eder ve sevginin özünü yeteri kadar iyi görmedikleri için, bu yazarlar onun özeliği hakkında da hiçbir açık kavram elde edememişlerdir; böylece onların tanımı hakkında herkesçe son derece bulanık (karanlık) diye hükmedilmesi sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte şu gözlemi yapmak gerekir ki, bu özelik seven kimsenin iradesinin sevilen şeyle birleşmesinden ibaret olduğunu söylerken, ben iradeden asla bir olurlama (muvafakat) ya da üzerinde düşünme (*deliberation*), yani hür bir karar (*décret*) anlamıyorum (önerme 48, bölüm II'de tanımladım ki bu zihin icadı –*fictive*– bir şeydi), hatta ondan, sevilen şey hazır bulunmadığı zaman dahi onunla birleşme ya da orada bulunduğu zaman hazır bulunuşunu devam ettirme arzusunu anlamıyorum; sevgi gerçi bu arzulardan biri ya da öteki olmadan da tasarlanabilir; fakat irade deyince, sevilen şeyin hazır bulunması nedeniyle seven kimsedeki memnunluğu (*contentement*); seven kimsenin kuvvetlendirildiği veya hiç de değilse beslendiği memnunluğu anlıyorum.

VII

Kin (nefret) bir dış nedenin fikriyle birlikte bulunan kederdir.

Açıklama

Burada, önceki açıklamada söylenmiş olan şeyi (bundan başka 13'üncü önermenin scolie'sine bkz.) göstermek gerektiği kolaylıkla fark edilir.

VIII

Eğilim, iğreti olarak sevincin sebebi olan bir şeyin fikriyle birlikte bulunan sevinçtir.

IX

Tiksinme (*aversion*) iğreti olarak kederin nedeni olan bir şeyin fikriyle birlikte bulunan bir kederdir (bu duygulanış dolayısıyla 15'inci önermenin scolie'sine bkz.).

X

Şevk (*Ferveur*) bizi hayran bırakan kimseye karşı sevgidir.

Açıklama

52'nci önermede gösterdik ki hayranlık bir şeyin yeniliğinden doğar; eğer bizi hayrete düşüren şeyi çoğu kere hayal edecek olursak, hayrete düşmekten vazgeçeriz; o halde görüyoruz ki şevk (*Ferveur*) duygulanışı kolaylıkla basit sevgi haline soysuzlaşabilir.

XI

Alay etme kin beslediğimiz (ya da nefret ettiğimiz) bir şeyde küçümsenecek (*mépris*) bir şey bulunduğunu hayal etmemizden doğan bir sevinçtir.

Açıklama

Kin beslediğimiz şeyi küçümsediğimiz için, onun varlığını inkâr ederiz (scolie, önerme 52) ve o nispette sevinç duyarız (önerme 20). Fakat insanın kendi alay edişinin objesine karşı kini olduğunu farz ettiğimiz için, buradan şu sonuç çıkar ki bu sevinç sağlam değildir (47'nci önermenin scolie'sine bkz.).

XII

Umut, kendisinin neticesinden (akıbetinden) bir dereceye kadar şüphe ettiğimiz geçmiş ya da gelecek bir şeyin fikrinden doğmuş kararsız bir sevinçtir.

XIII

Korku, kendisinin bir sonuca varmamasından bir dereceye kadar şüphe ettiğimiz bir şeyin fikrinden doğmuş istikrarsız (kararsız) bir kederdir (bu duygulanışlar için 18'inci önermenin II'nci scolie'sine bkz.)

Açıklama

Bu tanımlardan şu sonuç çıkar ki korkusuz umut olmadığı gibi umutsuz korku da yoktur. Vakaa bir şeyin neticesi konusunda umutla şüphe arasında sallantıda (askıda) olan kimsenin gelecek bir vakanın varlığını dışarıda bırakan bir şeyi hayal ettiği farz edilir; öyle ise burada o kederlenir (önerme 19) ve bunun sonucu olarak o umutla şüphe arasında sallantıda olduğu halde vakanın olmamasından korkar. Tersine olarak korkuda olan kimse, yani kin beslediği (nefret ettiği) bir şeyin neticesinden şüphe eden kimse de, bir vakanın varlığını dışta bırakan (men eden) bir şeyi hayal

eder; ve böylece (önerme 20) o sevinçtedir ve bu bakımdan onda vakanın olmaması umudu vardır.

XIV

Emniyet (*sécurité*), hakkında artık şüphe nedeni kalmamış olan gelecek ya da geçmiş bir şeyin fikrinden doğmuş bir sevinçtir.

XV

Umutsuzluk, hakkında artık şüphe nedeni kalmamış olan gelecek ya da geçmiş bir şeyin fikrinden doğmuş bir kederdir.

Açıklama

Öyle ise (bir şeyin neticesi[17] [*issue*] konusunda artık şüphe nedeni olmadığı zaman) emniyet umuttan, ümitsizlik de korkudan doğar; bu insanın, orada geçmiş ya da gelecek bir şey gibi olduğunu hayal etmesinden ve onu hazırmış gibi göz önüne almasından, ya da kendisinden şüphe etmiş olduğu şeylerin varlığını hariç bırakan (men eden) başka şeyleri hayal etmesinden ileri gelir. Vakaa her ne kadar tekil şeylerin neticesinden asla emin olamazsak da (önerme sonucu, önerme 31, bölüm II), bununla birlikte ondan şüphe etmediğimiz de olur, gerçekten göstermiş olduğumuz gibi (önerme 49, bölüm II, scolie'si) bir şeyden şüphe etmemek başka, onun hakkında kesin bilgiye sahip olmak başka şeydir: böylece tabiatı hazır olan bir şeyin hayali ile olduğu gibi, geçmiş ve gelecek bir şeyin hayali ile de aynı duygulanışı duymuş olmamız mümkündür: 18'inci önermede göstermiş olduğumuz gibi, ki aynı zamanda onun scolie'lerine bakmamız gerekir.

XVI

Gelişme ve haz duyma (*épanouissement*) umut etmeden meydana gelen geçmiş bir şeyin fikriyle birlikte olan sevinçtir.

XVII

Şuur daralması (*resserrement*) umudumuzun aksine olarak meydana gelen geçmiş bir şeyin fikriyle birlikte olan kederdir.

17) Buna "encamı" veya "akıbeti" de deriz.

XVIII

Acıma (*commisération*) bizim benzerimiz olduğunu hayal ettiğimiz bir başkasının başına gelen bir kötülüğün fikriyle birlikte olan bir kederdir (bkz. scolie, önerme 22 ve 27).

Açıklama

Acıma ile şefkat (*miséricorde*) arasında hiçbir fark yok gibi görünüyor: ancak acımanın tekil bir duygulanışla münasebeti olduğu gibi, şefkatin de duyularak kazanılmış ve alışılmış bir hazırlıkla (*disposition*) münasebeti vardır.

XIX

İyi gözle bakış (*Faveur*), bir başkasına iyilik yapmış olan bir kimseye karşı olan sevgidir.

XX

Tiksinme (*indignation*), bir başkasına kötülük yapmış bir kimseye karşı olan nefrettir.

Açıklama

Biliyorum ki, bu kelimelerin kullanılan dilde başka anlamları vardır. Fakat benim maksadım şeylerin tabiatını açıklamaktır, yoksa kelimelerin anlamını izah etmek değildir ve ortak bilgide geçen anlamları benim burada onları kullandığım anlamdan büsbütün uzaklaşmayan kelimelerle (*vocable*) ifade etmektir. Her şeyden önce bu bir defa tespit edilmelidir. Bu duygulanışların nedeni için, ben ayrıca 27'nci önermenin 1'inci önerme sonucuna ve 22'nci önermenin scolie'sine okuyucuyu gönderirim.

XXI

Üstün değerlendirme (*surestime*), bir kimseye sevgi yüzünden haklı olduğundan fazla yer vermekten ibarettir.

XXII

Aşağı değerlendirme (*mésestime*), bir kimseye kin yüzünden haklı olduğundan daha az yer vermeden ibarettir.

Açıklama

Üstün değerlendirme öyle ise, sevginin bir eseri ya da özelliğidir; aşağı değerlendirme de kinin eseri ya da özelliğidir; üstün değerlendirme öyle ise sevilen şeye hakkı olduğundan fazla yer verdirecek surette insanı duygulandıran sevgi diye tanımlanabilir; nitekim tersine, aşağı değerlendirme de kin beslenen şeye hakkı olduğundan aşağı yer verdirecek surette insanı duygulandıran kin diye tanımlanabilir (bu duygulanışlar için 26'ncı önermenin scolie'sine bkz.).

XXIII

Haset, insanı başkasının mutluluğu yüzünden kederlendirecek ve tersine, başkasının mutsuzluğu yüzünden rahatlık duyacak surette duygulandıran kindir.

Açıklama

Hasedin ortaklaşa kabul edilen zıddı şefkattir (*miséricorde*) ki kelimenin anlamına rağmen şöyle tanımlanabilir.

XXIV

Şefkat (*miséricorde*), insanı başkasının iyiliğinden rahatlık duyacak ve başkasının kötülüğünden kederlenecek surette duygulandırması bakımından sevgidir.

Açıklama

Bundan başka, haset için 24'üncü önermenin scolie'sine ve 32'nci önermenin scolie'sine bakınız. Neden olarak bir dış şeyin fikriyle (ya kendi başına ya iğreti olarak) birlikte bulunan sevinç ve keder duygulanışları bunlardır. Neden olarak bir iç şeyin fikriyle birlikte olan duygulanışlara geçiyorum.

XXV

İç rahatlığı (*contentement de soi*), insanın kendi kendisini ve kendi etki gücünü göz önüne almasından doğan bir sevinçtir.

XXVI

Alçalış (*humilité*), insanın kendi güçsüzlüğünü ya da zaafını göz önüne almasından doğan bir kederdir.

Açıklama

İç rahatlığı deyince, bizim etki gücümüzü gözönüne almamızdan doğan bir sevinci anlayacak olursak, o alçalışın – (mahviyet) – zıddıdır, fakat iç rahatlığı (iç huzuru) deyince ruhun hür bir kararı ile yapılmış olduğuna inandığımız bir şeyin fikriyle birleşik olan bir sevinci anladığımız zaman o aşağıdaki şu tarzda tanımladığımız pişmanlığın zıddı olur.

XXVII

Pişmanlık, Ruhun hür bir kararıyla yapılmış olduğuna inandığımız bir şeyin fikriyle birlikte olan bir Kederdir.

Açıklama

Bu duygulanışların sebeplerini 51'inci önermenin scolie'sinde ve 53, 54 ve 55'inci önermelerde ve bu son önermenin scolie'sinde gösterdik. Ruhun hür kararı için 35'inci önermenin II'nci bölümünün scolie'sine bkz. Bundan başka burada kaydetmek gerekir ki, genel olarak alışılmış bir şekilde kötü denen bütün fiillerin arkasından kederin ve doğru (*droit*) denen bütün fiillerin arkasından da sevincin geldiğini söylemede şaşılacak bir cihet yoktur; daha önce söylenen şeylerle pek kolay bilindiği gibi, bu eğitimin en yüksek noktasına bağlıdır. Ana-baba, gerçi kötü denen hareketleri yermek ve çocuklarına bu konuda sık sık sitemde bulunmak ve iyi denen hareketleri teşvik etmek ve bu hareketleri övmek suretiyle keder heyecanlarının birincilere ve sevinç heyecanlarının da ikincilere bağlanmalarını sağlıyorlar. Bu hal deney ile tasdik edilmiştir. Zira âdet ve din asla hiçbir yerde aynı değildir, fakat tersine, bazıları için kutsal olan başkaları için kutsal dışıdır (*profane*) ve bir kısmı için namuslu olan başkaları için aşağıdır (*vilain*). O halde onlardan her biri kendi yetiştirilme biçimlerine göre yaptığı bir hareketten dolayı vicdan azabı duyar ya da onunla öğünür.

XXVIII

Gurur, insanın sevgi ile kendisi hakkında olduğundan daha üstün hüküm vermesinden ibarettir.

Açıklama

Gurur öyle ise üstün görmeden, ikincinin bir dış objeye bağlı olması, gururun ise kendi kendisini haklı olduğundan daha üstün görmesi bakımından farklıdır. Bundan başka, üstün görme nasıl sevginin bir eseri ya da

bir özelliği ise, gurur da asıl sevgiden çıkar ve şöyle tanımlanabilir: (insanın haklı olduğundan daha fazla kendi kendisi hakkında hüküm verecek surette duygulanması bakımından) kendini sevmek, kendi kendinden memnun olmak (scolie, önerme 26). Buna zıt olan bir duygulanış yoktur. Zira hiç kimse, kendisine karşı kinle, kendi kendisi hakkında çok eksik hükümde bulunmaz; ve hatta hiç kimse şunu ya da bunu yapamayacağını hayal etmesi şeklinde, kendisi hakkında haklı olduğundan çok daha az hükümde bulunmaz. İnsan yapamayacağını hayal ettiği her şeyi, gerçekten zorunlu olarak hayal eder ve bu hayal gücü ile gerçekten yapamayacağını hayal ettiği şeyi yapamayacağı tarzda hazırlanmıştır, zira şunu ya da bunu yapamayacağını hayal ettiği sürece, onu yapması gerektirilmemiştir ve bunun sonucu olarak bunu yapması onun için imkânsızdır. Eğer, buna karşılık yalnız sanıya bağlı olan şeyi göz önüne alacak olursak bir insanın kendisi hakkında olduğundan çok aşağı hüküm verdiğini tasarlayabiliriz; vakaa, bir kimsenin kendi zaafını kederle göz önüne alarak herkesin onu küçümsediğini hayal etmesi başa gelebilir ve o zaman başkaları onu küçümseme bakımından ondan aşağı kalmazlar. Bir insan şimdiki zamanda henüz kendisi için kesinsiz (*incertain*) olan gelecek zamana ait bir şeyi inkâr ederse, kendisi için çok aşağı bir hükümde bulunabilir; kesin olan hiçbir şeyin tasarlanamayacağı, ancak insanın kötü ve aşağı bir şeyi arzu etmeyeceği ve yapmayacağı inkâr edildiği zaman aynı suretle hükmolunur. Bundan sonra diyebiliriz ki bir kimsenin şiddetli utanç korkusuyla kendi emsalinin cesaret ettiği şeye cesaret edemediğini gördüğümüz zaman kendi kendisi hakkında fazla aşağı hükümde bulunur. Öyle ise bir gurura karşı kendi kendisinin küçümsenmesi adını vereceğim bu duygulanışı koyuyorum; vakaa kendinden memnun olmadan gurur doğduğu gibi, kendini küçümsemeden de alçalış (*humilité*) doğar ve o şu biçimde tanımlanabilir.

XXIX

Kendini küçümseme, keder yüzünden haklı olduğundan daha az kendi hakkında hükümde bulunmadan ibarettir.

Açıklama

Doğrusu Gurura karşı Alçalış koymaya alıştık, fakat o zaman onların tabiatından ziyade eserlerini göz önüne alıyoruz. Vakaa kendi kendisiyle fazla öğünen (scolie, önerme 30), kendisinin yalnız erdemlerini, başkaları-

nın ise yalnız düşüklüklerini (*vice*) anlatan, herkese tercih edilmek isteyen ve kendini kendisinin çok üstünde gören kimselerin daima yaptıkları aynı ağırlıkla ve aynı araçlarla kendini ileri süren kimseye gururlu diyorum. Tersine olarak, kolayca kızaran, kendi düşüklüklerini itiraf eden ve başkasının erdemlerini anlatan, herkesin önünde kendini silen ve en sonra süslenmeyi bir yana bırakarak başı aşağıda yürüyen kimseye de alçak gönüllü (mütevazı) diyorum. Bu duygulanışlar alçak gönüllülük (tevazu) ve kendini aşağı görme, demek istiyorum ki, zaten çok nadirdir. Zira kendi başına göz önüne alınan insanî tabiat onlara gücü yettiği kadar fazla dayanma ile karşı koyar (önerme 13 ve 54); ve böylece kendisi hakkında en fazla aşağı görme ve alçak gönüllülük ile dolu olduğuna inanılan kimseler, genel olarak en çok şöhret hırsı ve haset ile doludurlar.

XXX

Şan ve şeref (*gloire*), başkaları tarafından övülmüş olduğunu hayal ettiğimiz hareketimizin, etkimizin fikriyle birlikte olan bir sevinçtir.

XXXI

Utanç, başkaları tarafından yerilmiş olduğunu hayal ettiğimiz bir etkinin (*action*) fikriyle birlikte olan bir kederdir.

Açıklama

Bu duygulanışlar için 30'uncu önermenin scolie'sine bakınız. Fakat burada utanç ile utanma (*pudeur*) arasındaki farkı kaydetmek gerekir. Utanç, insanı kızartan bir hareketten dolayı meydana gelen kederdir. Utanma, utanç korkusu ya da korkmasıdır ki onunla insan aşağı bir şey yapmadan kendini korur. Utanmanın zıddı, genel olarak utanmazlıktır ki, gerçekte sırası gelince göstereceğim gibi, bir duygulanış değildir; (daha önce göstermiş olduğum gibi) duygulanışların adları tabiatından ziyade kullanışlarına aittir. Böylece incelemeye girişmiş olduğum keder ve sevinç duygulanışlarını açıklamayı bitirdim. Şimdi ise arzuya irca ettiğim duygulanışlara geçiyorum.

XXXII

Eseflenme (*souhait frustré*), arzu edilen bir şeyin hatırasıyla beslenmiş olan, aynı zamanda iştahanın çevrildiği şeyin varlığına engel olan başka şeylerin hatırasıyla azaltılan bir şeye sahip olma arzusu, ya da iştahıdır.

Açıklama

Bize bir şeyi hatırlattığı zaman, biz bu suretle onu sanki orada hazırmış gibi duygulanacağımız aynı histe (aynı duyguda) göz önüne almaya hazır bulunuyoruz; fakat bu hazırlanış (*disposition*) ya da bu çaba, çoğu kere uyanıklıkta, bize hatırlattığı hayalin varlığına engel olan şeylerin hayalleriyle durdurulmuştur (itilmiştir). Bize belirli bir sevinç cinsini duygulandıran bir şeyi hatırladığımız zaman, sırf bu suretle aynı sevinç duygulanışı ile onu hazırmış gibi görmeye çalışırız ve bu çalışma (çaba) hemen birincisinin varlığını men eden şeylerin hatırasıyla durdurulmuş, ya da itilmiştir. Eseflenme, öyle ise gerçekte, nefret ettiğimiz (kin beslediğimiz) bir şeyin bulunmayışından ileri gelen sevince zıt olan bir kederdir; bu son nokta üzerinde 47'nci önermenin scolie'sine bakınız. Bununla birlikte "eseflenme" kelimesi bir arzuya nispet edilir gibi geldiği için, bu duygulanışı arzunun duygulanışlarına irca ediyorum.

XXXIII

Gıpta (*émulation*), başkalarının sahip olduğunu hayal ettiğimiz için bizde uyandırılmış olan bir şeyin arzusudur.

Açıklama

Başkalarının kaçtığını ya da korktuğunu gördüğü için kaçan kimseye, hatta başka birisinin elinin yandığını görünce elini çeken ve sanki eli yanmış gibi Bedeninin yerini değiştiren kimseye, başkasının duygulanışını taklit ediyor diyoruz, yoksa gıptaya (*émulation*) sahip demiyoruz; bu gıpta nedeninden farklı bir taklit nedenini bildiğimizden değildir; fakat bizim namuslu, faydalı ve hoş olduğuna hükmettiğimiz kimseyi taklit edenin yalnız ona gıpta ediyor dediğimiz kimse olduğuna alışmış olmamızdandır. Gıptanın nedeni hakkında 27'nci önerme, scolie'sine bakınız; bu duygulanışın çok kere hasetle birleşmesi için 32'nci önerme scolie'sine bakınız.

XXXIV

Şükran ya da minnet (*reconnaissance* veya *gratitude*), bize iyilik yapan kimseye iyilik yapmaya çalışmamızı ve onun hakkında aynı suretle sevgi ile duygulanmamızı sağlayan bir arzu ya da bir sevgi için duyduğumuz atılıştır, (41'inci önermenin scolie'si ile 39'uncu önermeye bkz.)

XXXV

İyilikseverlik, kendisine karşı acıma duygusuna sahip olduğumuz kimseye iyilik yapma arzusudur (scolie, önerme 27).

XXXVI

Öfke, bizim kin beslediğimiz kimseye kinle kötülük yapmaya bizi sürükleyen bir arzudur (bkz. önerme 39)

XXXVII

Öç alma, bize zarar veren ve bizim hakkımızda aynı duyguya sahip bulunan kimseye karşılık bir kinle kötülük yapmaya bizi sürükleyen bir arzudur (40'ıncı önermenin II'nci önerme sonucu, scolie'sine bakınız).

XXXVIII

Vahşet veya zalimlik, sevdiğimiz ya da bize acıma ilham eden bir kimseye karşı birini kötülük yapmaya sürükleyen (teşvik eden) bir arzudur.

Açıklama

Zalimliğin zıddı affedicililiktir (*clémence*) ki,[18] bu bir edilgi (pasif hal) değildir. Fakat öfke ile öç almayı tadil eden (ılımlaştıran) bir güçtür.

XXXIX

Korku, daha az bir kötülükle korktuğumuz daha büyük bir kötülükten kaçmak arzusudur (scolie, önerme 39).

XL

Cüret, bir kimsenin emsalinin karşı koymada korktukları bir tehlikeye atılmak suretiyle yaptıkları bir etkiyi uyandıran bir arzudur.

XLI

Yüreksizlik veya korkaklık (*pusillanimité*), bir kimsenin emsalinden gelen tehlike korkusuyla azalmış olan arzusuna derler.

18) Tanrı için Mağrifet, ya da Gufran denir. Ayet: (İnna-l Allahe gafurün Rahîm.)

Açıklama

Korkaklık, çok kimsenin korkmaya alışmadığı bir kötülük korkusundan başka bir şey değildir; bunun için onu arzu duygulanışlarına irca etmiyorum, bununla birlikte ben burada onun açıklamasını verdim, çünkü o, gerçekten azalttığı arzu bakımından, cüret duygulanışının zıddıdır.

XLII

Yese düşmek (*consternation*), bir kötülükten kaçınma arzusu, korkulan kötülüğe karşı hayretle azaltılmış olan arzuya denir.

Açıklama

Yese düşmek bir nevi yüreksizliktir; fakat iki katlı bir korkudan doğduğu için, daha elverişli olarak şaşkınlığa uğramış, ya da dalgalı bir haldeki bir kimseyi, kötülüğü ortadan kaldıramayacak bir tarzda kaplayan korku diye tanımlanabilir. Çünkü şaşkınlıkla azaltılmış olarak kötülüğü ortadan kaldırmak arzusunu tasarlamamız bakımından, ben şaşkınlığa uğramış diyorum. Bu arzuya, onu aynı derecede azaba sokan başka bir kötülük korkusuyla azalmış olarak tasarlamamız bakımından, dalgalı haldedir (*flottant*) diyorum; bu ikisinden hangisinin saptırdığını bilmemesi buradan geliyor. (Bu konuda scolie, önerme 39 ile scolie, önerme 52'ye bakınız). Bundan başka yüreksizlik, korkaklık ve cüret hakkında scolie, önerme 51'e bkz.

XLIII

İnsanlık ya da alçak gönüllülük, insanların hoşuna giden şeyi yapmak ve hoşuna gitmeyen şeyi yapmamaktır.

XLIV

Şöhret ya da ikbal hırsı, ölçüsüz bir şeref arzusudur.

Açıklama

İkbal hırsı, bütün duygulanışların beslendiği ve kuvvetlendirildiği (önerme 27 ve 31) bir arzudur: bunun sonucu olarak bu duygulanış güçlükle yenilebilir. Vakaa bir insan ne kadar zaman bir arzunun hükmü altında bulunursa, o kadar zaman hırsın hükmü altında bulunur. Çiçero diyor ki: En iyiler şerefin cazibesine karşı en duyarlı (hassas) olanlardır. Şan ve

şerefi küçümseme hakkında kitaplar yazan filozoflar bile adlarını oraya koyarlar. vb.

XLV

Oburluk, ölçüsüz bir arzudur, hatta bir yemek içmek sevgisidir.

XLVI

Sarhoşluk, ölçüsüz, ılımlı-olmayan bir arzudur ve içki sevgisidir.

XLVII

Hasislik, ölçüsüz bir arzudur ve bir zenginlik sevgisidir.

XLVIII

Şehvet düşkünlüğü (*lubricité*) de bedenlerin birleşmesi arzusu ve sevgisidir.

Açıklama

Bu cinsel ilişki arzusu ister ölçülü olsun ister olmasın, ona şehvet demek âdet olmuştur. Bundan başka son beş duygulanışın (56'ncı önermenin scolie'sinde göstermiş olduğum gibi) zıtları yoktur. Zira alçak gönüllülük bir nevi ikbal hırsıdır (ya da şöhret hırsıdır) (29'uncu önermenin scolie'sinde gösterildiği gibi). Ben daha önce göstermiştim ki ılımlılık (ölçülülük), vakurluk (*sobriété*) ve afiflik (*chasteté*) edilgiler (pasif haller) değildirler, fakat Ruhun güçleridir ve hasis, haris ve korkak bir adamın masa, içki ya da cinsel ilişkinin aşırılıklarından kaçınmaları mümkün olsa da, yine hasislik, mevki hırsı, korku oburluğun, sarhoşluğun, ya da şehvetin zıddı değildirler. Zira hasis zamanının çoğunda başkasının zararına gırtlağına kadar yemek ve içmek ister, mevki hırslısı, keşfedilmek şartıyla, hiçbir bakımdan ılımlılığa geçemez ve eğer sarhoşlarla şehvetliler arasında yaşarsa sırf kendi mevki hırsıyla aynı düşüklüklere daha eğilimli olacaktır. En sonra, korkak istemediğini yapar, ölümden kaçınmak için servetini denize atsa bile pinti olarak kalır; ve eğer şehvetli ve sefih doyurulamadığı için kederli ise, bundan dolayı sefihlikten vazgeçmez. Ve genel olarak bu duygulanışlar yemek, içmek vb. fiillerine ait oldukları kadar bu fiillerin arzu ve sevgisine de ait değillerdir. O halde bu duygulanışlara, yüksek gönüllülük ve ruh metinliğinden başka bir şey karşıt olarak konamaz ki, bunlardan daha sonra söz edeceğiz.

Gerek daha önce tanımlanan duygulanışların bireşiminden doğmuş oldukları, gerekse onlardan çoğunun adları olmadığı için kıskançlık, ya da başka Ruh dalgalanmalarını sukutla geçiştiriyorum; bu da hayatın kullanılması için onları genel olarak tanımanın yeter olduğunu gösterir. Açıklanan duygulanışların tanımlarıyla, zaten görülüyor ki, hepsi arzudan, sevinçten ya da kederden doğarlar, yahut daha ziyade dış adlandırılmaları ve kendilerinin göz önüne alınışlarındaki tanımlar dolayısıyla çeşitli adlarla çağrılmaları âdet olan bu üç esaslı duygulanıştan başka bir şey değildirler. Eğer şimdi bu ilkel duygulanışları ve daha önce Ruhun tabiatı denmiş olan şeyi göz önüne alırsak, aşağıdaki gibi duygulanışları yalnız Ruha ait olmaları bakımından tanımlayabiliriz.

DUYGULANIŞLARIN GENEL TANIMI

Ruhun edilgisi (pasiyonu) denilen bu duygulanış öyle bir bulanık fikirdir ki, onunla Ruh kendi Bedeninin varlığına ait bir kuvveti, ya da onun öncekinden daha büyük, veya daha küçük bir kısmının bir kuvvetini kabul eder. Ve onun hazır bulunmasıyla asıl Ruhun falan şeyi değil de filân şeyi düşünmesi gerektirilir.

Açıklama

İlk önce diyorum ki, bir duygulanış, ya da Ruhun pasiyonu (edilgisi) bulanık bir fikirdir. Gerçi biz upuygun olmayan, bulanık olan fikirlere sahip olması bakımından ruhun pasif (edilgin) olduğunu gösterdik (önerme 3). Ben ondan sonra, kendisiyle Ruh, Bedeninin var olması için, ya da bunun öncekinden daha büyük veya daha küçük bir kısmının var olması için bir kuvvet kabul eder diyorum. Sahip olduğumuz bütün Beden fikirleri, gerçekten, dış cismin tabiatından ziyade Bedenimizin etki (*action*) halini işaret ederler (önerme sonucu 2, önerme 16, bölüm II) ve bu duygulanışın kuvvetini meydana getiren fikir, Bedenin, ya da Bedene ait kısımlardan birinin sahip olduğu hali ifade eder, bundan dolayı da onun icra etme gücünün, veya var olma kuvvetinin arttığını ya da eksildiğini, tamamlandığını, ya da indirildiğini, ifade eder. Bununla birlikte kaydedilebilir ki, eğer *öncekinden daha büyük, veya daha az var olma kuvveti* dersem, bununla asla Ruhun Bedene ait şimdiki hali, geçmişi ile kar-

şılaştırdığım anlamı çıkmaz, fakat duygulanışın şeklini meydana getiren fikrin fiilen Bedende öncekinden daha çok, veya daha az gerçekleri kuşatan bir şeyi kabul ettiğini anlıyorum ve Ruhun özü, kendi bedeninin aktüel (fiili) varlığını kabul etmekle kaim olduğu için (önerme 11 ve 13. bölüm II) ve yetkinlik (*perfection*) deyince biz bir şeyin özünü anladığımız için, buradan şu sonuç çıkar ki Ruh Bedenin, ya da bu Bedenden bir kısmının öncekinden daha büyük veya daha az gerçekliği olan bir şeyi kabul ettiği zaman, daha büyük veya daha az bir yetkinliğe yükselir. O halde daha yukarda Ruhun düşünme gücünün arttığı, ya da eksildiğini söylediğim zaman, Ruhun Bedeninden, veya Bedeninin bir kısmından, bu daha önce Bedeninin kabul etmiş olduğundan daha büyük, ya da daha az gerçeklik ifade eden bir fikri teşkil ettiğinden başka bir şey söylemek istememiştim. Zira konunun (objenin) değerine göre fikirlerin değeri ve düşünmenin fiilî gücü değerlendirilir. Ben en sonra şunu kattım ki, bu fikrin hazır bulunmasıyla, keder veya sevincin tabiatından başka, arzunun da tabiatını ifade etmek üzere, Ruhun şu şeyden ziyade bu şeyi düşünmesi gerektirilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜMÜN SONU

4
İnsanın Köleliği veya Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine

ÖNSÖZ

İnsanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum; gerçekten, duygulanışlara bağlı olan insan kendi kendisine sahip değildir, fakat kendi üzerindeki gücü çoğu kere baskı altında olmasına ve en iyisini görerek en kötüsünü yapmasına sebep olan bir servete sahiptir. Ben bu bölümde bu hali kendi nedeni ile açıklamaya ve bundan başka, duygulanışlarda iyi olanla kötü olanı göstermeye kalkıştım. Bununla birlikte, söze başlamadan önce yetkinlik ile yetkinsizlik ve iyi ile kötü üzerinde bazı hazırlık gözlemleri ileri sürmek elverişli olacaktır.

Her kim bir şeyi yapmaya azmederse (*résolu*) ve bu azme yetkin olarak sahip olursa, yalnız ona inanma bakımından değil, fakat yazarın düşüncesini ve amacını doğru olarak bilen, ya da bildiğini zanneden kimsenin hükmü bakımından, eseri yetkindir. Eğer diyelim, tamamlanmış olmadığını varsaydığım bir eser görülürse ve yapanın amacının bir ev kurmak olduğu bilinirse, denecektir ki, ev yetkinsizdir (eksiktir), ya da tersine, yapanın onu ulaştırmayı azmettiği tamamlama (*achèvement*) noktasına onun tam vardığı görülünce o yetkindir. Fakat eğer, buna benzer hiçbir şey görmeden, yapacağı şeyin düşüncesinden haberi olmadan bir eser görülecek olursa, şüphesiz onun yetkin mi, yetkinsiz mi (noksan) olduğu bilinemeyecektir.

Bu kelimelerin ilk belirtisi (*signification*) budur gibi görünüyor. Bununla birlikte, insanlar genel fikirler teşkil etmeye ve düşünceleriyle evlerin, yapıların, kulelerin, vb. modellerini tasarlamaya, nitekim bazı modelleri başka modellere tercih etmeye başladıkları zaman, herkesin kendisince aynı suretle teşekkül etmiş genel fikirde uyuştuğunu gördüğü zaman yetkin, tersine onlar tarafından tasarlanan modele daha az uygun olduğunu gördüğü zaman da yetkinsiz (eksik) dediği olur. Sanatçı kendi maksadını tam olarak yerine getirmiş olduğu zaman dahi, tabiattaki şeylere, insan eli ile yapılmamış olanlara niçin yetkin ya da eksik denildiğinin burada başka sebebi olduğu görünmüyor; insanlar, gerçi birçok tabii şeyler gibi, kendi sanatlarının ürünlerini, model olarak kullandıkları genel fikirlerden oluşturmaya alışmışlardır; tabiatın burada esas diye alındığına (sanılarına göre tabiat asla bir gayeye göre işlemez) ve onu model olarak kabul ettiğine inanırlar. Öyle ise onlar tabiatta, kendileri tarafından aynı suretle tasarlanmış modele pek az uygun bir şeyin meydana geldiğini gördükleri zaman, asıl tabiatın eksik olduğuna, ya da orada günahın bulunduğuna ve onun eserini eksik bıraktığına inanırlar, böylece (şeylere ait doğru bir bilgiden çok bir önyargı dolayısıyla) insanların âdet üzere tabii şeylere tam ya da eksik, yetkin ya da yetkinsiz dediklerini görüyoruz. Gerçi bunu birinci kısmın ek bölümünde gösterdik ki, tabiat bir gayeye göre hareket etmez (işlemez); Tanrı veya Tabiat dediğimiz o ezeli ve sonsuz varlık var olan aynı zorunlulukla işler (hareket eder), o aynı zamanda göstermiş olduğumuz gibi (önerme 16, bölüm I) işlediği şey ile vardır. Öyle ise Tanrının, ya da Tabiatın niçin etki yaptığı (işlediği) ve niçin var olduğunun sebebi, ya da nedeni daima bir ve aynı şeydir. Hiçbir gaye için var olmadığından, öyle ise o hiçbir gayeye göre tesir ve icra etmez; ve varoluşu gibi etkisinin de ne ilkesi, ne gayesi vardır.

Gaye-neden denen şey zaten, bir şeyin ilkel prensibi (ilkesi) ya da nedeni olarak görülmesi bakımından insan iştahından başka bir şey değildir. Diyelim, iskân (yerleşme) filân ya da falan evin gaye-nedenidir dediğimiz zaman, şüphesiz bir insanın ev hayatının kârlarını hayal etmek suretiyle bir ev kurma iştahına sahip olmasından başka bir şey anlamıyoruz. Öyle ise yerleşme (*habitation*) bir gaye-neden gibi görülmesi bakımından, tekil (*singulier*) bir iştahtan başka bir şey değildir ve bu iştah gerçekte ilk diye göz önüne alınan bir etker-nedendir (*cause efficiente*), çünkü insanlar ortak olarak kendi iştahlarının nedenini bilmiyorlar. Onlar vakaa, sık

sık söylediğim gibi, etkilerinin ve iştahlarının şuuruna sahiptirler, fakat bu şey için iştaha sahip olmalarını gerektiren nedenleri bilmezler. Halk düşüncesine göre (*vulgairement*) Tabiatın bazen eksik olduğu veya yanıldığını, eksik şeyler meydana getirdiğinin söylenmesini, ben ilk bölümün ekinde incelediğim noktalar arasına koyuyorum. O halde tamlık (yetkinlik) ve eksiklik (yetkinsizlik), gerçekte düşünme tarzlarından ibarettir, yani aynı türden ve aynı cinsten fertleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için imâl etmeye alıştığımız kavramlardır (*notion*); bunun yüzünden, daha yukarda (tanım 6, bölüm II) dedim ki, yetkinlik ve gerçeklik deyince ben aynı şeyi anlıyorum. Gerçi biz Tabiatın bütün fertlerini en geneli adını verdiğimiz tek bir cinse, başka deyişle, mutlak olarak Tabiatın bütün fertlerine ait olan Varlık kavramına irca etmeye alışmışızdır. Öyle ise Tabiatın bireylerini bir cinse irca etmemiz ve onları birbirleriyle karşılaştırmamız bakımından ve bir kısmını ötekilerden daha çok "ayn"e (*entité*) ve gerçekliğe sahip gördüğümüz nispette onlardan bir kısmının ötekilerden daha yetkin olduklarını söyleriz ve onlara bir limit, bir gaye, bir güçsüzlük gibi olumsuzluğu içeren bir şey atfetmemiz bakımından, eksik (yetkinsiz) deriz, çünkü onlar bizim yetkin dediklerimize benzer bir surette ruhumuzu duygulandırmazlar, yoksa onlara eksik dememiz, onlara ait olan bir şey bulunmadığı ya da Tabiat yanıldığı için değildir. Vakaa hiçbir şey bir etker-nedenin tabiatının zorunluluğuna uymadan başka suretle bir şeyin tabiatının zorunluluğuna uymadan başka suretle bir şeyin tabiatına ait olamaz ve bir etker-nedenin tabiatının zorunluluğuna bağlı olan her şey zorunlu olarak meydana gelir.

İyi ve kötüye gelince, onlar hiç değilse kendi başlarına göz önüne alınınca, şeyler olumlu (müspet) hiçbir ciheti işaret etmezler ve şeyleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için, onlar düşünme tarzlarından ve oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değildirler; tek ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem ilgisiz[1] olabilir. Diyelim musikî melânkolik için iyidir, taşkın mizaçlı (*affligé*) için kötüdür. Her ne kadar böyle ise de, bununla birlikte, yine de bu kelimeleri saklamamız gerekir. Gerçi, gözlerimiz önüne konuş insan tabiatının bir modeli gibi olan bir insan fikrini teşkil etmek isterken, bizim, söylediğim anlamda bu kelimeleri saklamamız faydalı olacaktır. Öyle ise, bundan sonraki bölümde iyi deyin-

1) *Indifférent* yani ne iyi, ne kötü.

ce, ileri sürdüğümüz (kabul ettiğimiz) insan tabiatı modeline bizi gittikçe daha çok yaklaştıracak bir araç olduğunu kesinlikle bildiğimiz bir şeyi anlayacağız; kötü deyince, tersine, bu modeli meydana çıkarmaya engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağız. Birisinin daha az yetkinlikten daha çok yetkinliğe, ya da daha çok yetkinlikten daha az yetkinliğe geçtiğini söylediğim zaman, gerçekten her şeyden önce bunu göstermek gerekir; diyelim, bir at insan olarak hareket ettiği kadar, böcek olarak hareket etse, mahvolmuştur; tabiatı deyince anlaşılan şey bakımından çoğalmış, ya da azalmış gibi tasarladığımız onun işleme (etki yapma) gücüdür. En sonra genel olarak yetkinlik deyince, söylemiş olduğum gibi gerçekliği, yani var olması ve süresini hiç hesaba katmaksızın falan tarzda bir eser (*effet*) meydana getirmesi bakımından herhangi bir şeyin özünü anlayacağım. Vakaa hiçbir tekil (*singulier*) şeye artık yetkin denemez; bunun sebebi de varoluşta uzun zaman devam etmesidir: zira şeylerin süresi onların özü ile gerektirilemez, çünkü şeylerin özü hiçbir kesin ve gerekli varoluş zamanını kuşatmaz. Fakat herhangi bir şey az ya da çok yetkin olsa dahi var olmaya başladığı zamanki aynı kuvvetle varoluşta hep devam edebilecektir; o suretle de hepsi bu bakımdan eşittirler.

TANIMLAR

I. İyilik deyince, kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlayacağım.

II. Kötülük deyince, tersine, bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım (önceki tanımlar için sona doğru –ya da sondaki– önsöze bkz.).

III. Yalnız özleri bakımından göz önüne alınan, varoluşlarını zorunlu olarak koyacak hiçbir şey bulunmayan, ya da zorunlu olarak varoluşlarını alıkoyan şeye zorunsuz tekil şeyler diyorum.

IV. Kendilerini meydana getirmesi gereken nedenleri göz önüne almak bakımından, aynı tekil şeylere mümkün diyorum. Bu nedenlerin onları meydana getirecek biçimde gerektirilmiş olup olmadığını bilmiyorum. (I'inci bölümün 33'üncü önermesinin, 1'inci scolie'sinde mümkün ile zorunsuz arasında hiçbir fark görmedim, çünkü o yerde onları titizlikle ayırmak zorunlu değildi).

V. Bundan sonra gelecek olanlardan, karşıt duygulanışlardan, hatta aynı cinsten olsalar bile, insanı farklı yönlerde sürükleyen duygulanışları anlıyorum: sevginin türleri (çeşitleri) olan oburluk ve hasislik gibi, onlar Tabiat bakımından değil, fakat iğreti olarak (ilinek olarak) birbirine karşıttırlar.

VI. III'üncü bölümün 18'inci önermesinin, 1 ve 2'nci scolie'sinde; gelecek, hazır ve şimdi geçmiş bir şey hakkındaki duygulanıştan ne anladığımı açıkladım.

(Bununla birlikte burada kaydetmem gerekir ki, bir mekân aralığını olduğu gibi, belirli bir limitin ötesindeki bir zaman aralığını da seçik olarak hayal edemeyiz; başka deyişle, bizden iki yüz ayaktan fazla uzaklıkta bulunan bütün objeler ya da içinde bulunduğumuz mekân uzaklığı seçik olarak hayal ettiğimiz uzaklığı aşan her yer tarafımızdan sanki aynı plânda imişler gibi hayal gücü ile eşit uzaklıkta tasarlanırlar, nitekim varoluş zamanını seçik olarak hayal etmeye alışmış olduğumuz bir zamanda daha büyük bir aralık ile şimdiki andan (halden) ayrılmış olduğunu hayal ettiğimiz objelerin hepsini biz hayal gücü ile şimdiki andan (halden) eşit uzaklıkta tasarlarız ve onları sanki aynı zaman lâhzasında imiş gibi görürüz.

VII. Kendisi için bir şey yaptığımız amaç deyince, ben iştahı anlıyorum.

VIII. Erdem (*vertu*) ve güç deyince ben aynı şeyi anlıyorum; yani (III'üncü bölümün 7'nci önermesi) insana atfedilmesi (nispet edilmesi) bakımından erdem, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından, insanın özü ya da tabiatıdır...

Aksiyom

Tabiatta hiçbir tekil şey verilmiş değildir ki, ondan daha güçlü ve daha kuvvetli bir başkası verilmiş bulunmasın. Fakat, eğer herhangi bir şey verilmiş ise, bu şeyi mahvedebilecek olan daha güçlü başka bir şey de verilmiştir.

Önerme I

Yanlış bir fikirde, doğru olması bakımından doğrunun bulunmasıyla kaldırılmış olan olumlu (müspet) hiçbir cihet yoktur.

Kanıtlama

Yanlışlık, yalnız upuygun olmayan fikirleri kuşatan (içeren) bilgi yoksunluğundan ibarettir (önerme 35, bölüm II). Fakat, tersine, Tanrıya nispet edilmeleri bakımından onlar doğrudurlar (önerme 32, bölüm II),

öyle ise eğer yanlış bir fikirde olumlu (müspet) bir cihetin oluşu, doğru olması bakımından doğrunun hazır olmasıyla kaldırılmış ise, doğru bir fikir kendi kendisini kaldırmış olacaktır ki, bu da saçmadır (önerme 4, bölüm III). Öyle ise yanlış bir fikirde hiçbir şey, vb...

Scolie

Bu önerme, II'nci bölümün 16'ncı önermesinin 2'nci önerme sonucu ile daha açık olarak bilinir. Zira bir hayal gücü dış cismin tabiatından çok insan Bedeninin halini işaret eder; fakat doğrusu, bu seçik olarak değil, bulanık olarak olur; bundan dolayı Ruhun yanıldığı söylenir; diyelim güneşe baktığımız zaman, onun bizden aşağı yukarı iki yüz ayak uzaklıkta olduğunu hayal ederiz; onun hakiki uzaklığını bilmediğimiz sürece bu noktada aldanırız, fakat o bilinince yanılma şüphesiz kaldırılmış olur, fakat bedeni duygulandırması bakımından güneşin tabiatını açıklayan hayal gücü değil! Ve böylece, hakiki uzaklığını biliyorsak da onun bize yakın olduğunu hayal etmeden de yine geri kalmayacağız. Vakaa II'nci bölümün 35'inci önermesinin scolie'sinde söylemiş olduğumuz gibi, güneşin bize hakiki uzaklığını bilmediğimiz için, onu yakın diye hayal etmiyoruz, fakat Ruh, güneşin büyüklüğünü, ondan Bedene gelen duygulanışla münasebeti olacak bir biçimde tasarladığı için onu yakın diye hayal ediyoruz. Nitekim, suyun yüzüne düşen güneşin ışıkları yansımadan sonra gözümüze ulaşıyor, hakikatte bulundukları yeri bilmekle birlikte, onları sanki suda imişler gibi hayal ediyoruz; Ruhun aldandığı başka hayal güçleri, ister Bedenin tabiî halini göstersinler, isterse onun işleme, etki gücünde bir çoğalma ya da azalmasını işaret etsinler, doğrunun karşıtı değildirler ve onun bulunmasıyla ortadan kaybolmazlar. Bir kötülükten yanlış olarak korktuğumuz zaman, yeni bir doğrunun işitilmesiyle korkunun kaybolduğu olağan şeylerdir, fakat buna karşı mutlaka gelecek olan mutsuzluktan duyduğumuz korku, sahte bir haberin işitilmesiyle de kaybolduğu olağandır, böylece hayal güçleri doğru olması bakımından doğrunun bulunmasıyla kaybolmazlar, fakat, II'nci bölümün 17'nci önermesinde göstermiş olduğum gibi hayal ettiğimiz şeylerin hazır olan varlıklarına engel olan daha kuvvetlilerini verdikleri için, kaybolurlar.

Önerme II

Başka kısımları olmadan kendi başına tasarlanabilen Tabiatın bir kısmı olmamız bakımından, biz edilginiz (ya da pasif hallerimiz vardır).

Kanıtlama

Biz ancak kısmen nedeni olduğumuz bir şey bizde meydana geldiği zaman, (tanım 2, bölüm III) yani (tanım 1, bölüm III) yalnızca tabiatımızın kanunlarından sonuçlanamayan bir şey olduğu zaman bize edilgin (pasif durumda) denir.

Önerme III

İnsanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır.

Kanıtlama

Bu nokta bu bölümün aksiyomu ile apaçık görülür, zira, eğer bir adam verilmiş ise, daha güçlü olan başka bir şey, diyelim A da verilmiştir ve eğer A verilmiş ise yine başka bir şey, diyelim A'dan daha güçlü olan B de verilmiştir ve bu sonsuzca böyle gider; bunun sonucu olarak insanın gücü başka bir şeyin gücü ile sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü ile sonsuzca aşılmıştır.

Önerme IV

İnsanın, Tabiatın bir parçası olmaması ve yalnızca tabiatı ile bilebileceği ve upuygun nedeni olduğu değişmelerden başka değişmeleri tecrübe edememesi, duyamaması imkânsızdır.

Kanıtlama

Tekil (*singulier*) şeylerin bunun sonucu olarak insanın varlığını saklamalarına, korumalarına sebep olan güç, Tanrının ya da Tabiatın gücüdür, (önerme sonucu, önerme 24, bölüm I) ve bu hal bu gücün sonsuz olması bakımından değil edimsel (*actuel*) bir insan özü ile açıklanabilmesi bakımındandır (önerme 7, bölüm III). Öyle ise insanın gücü, *actuel* özü ile açıklanabilmesi bakımından sonsuz gücün yani Tanrının, ya da Tabiatın özüdür (önerme 34, bölüm I); birinci nokta bu idi. Eğer şimdi insanın sırf kendi kendisinin tanıyabileceği değişmelerden başka değişmeler duymaması mümkün olsaydı, bundan şu sonuç çıkardı ki (önerme 4 ve 6, bölüm III) o kaybolmayabilirdi ve daima zorunlu olarak devam edebilirdi ve bundan dolayı gücü sonlu ya da sonsuz olan bir nedenin ardından gelmesi gerekirdi; dış nedenlerden gelebilen başka değişmeleri kendisinden uzaklaştırabilecek insanın gücünden, ya da insanın yalnızca kendi ko-

runmasına yarayan bu değişmeleri duyabilecek bir biçimde bütün tekil (*singulier*) şeyleri yönelten Tabiatın sonsuz gücünden demek isterim. Fakat birinci hipotez (kanıtlaması tümel olan ve bütün tekil şeylere uygulanabilen önceki önerme ile) saçmadır. Öyle ise eğer insanın, yalnızca kendi tabiatı ile tanınabilen ve bunun sonucu olarak (göstermiş olduğumuz gibi) daima var olan değişmelerden başka değişmeler tecrübe edebilmesi mümkün olsaydı, bunun Tanrının sonsuz gücüne bağlı olması gerekirdi; ve bunun sonucu olarak (önerme 16, bölüm I) tanrısal Tabiatın zorunluluğuna bağlı olması gerekirdi. Bir insanın fikriyle duygulanmış gibi görülmesi bakımından, onun Uzam ve Düşünce sıfatları altında tasarlanmış olan bütün Tabiat düzeninden sonuçlanması gerekirdi, buradan da şu sonuç çıkar ki, (önerme 21, bölüm I) insan sonsuz olacaktı, bu ise (bu kanıtlamanın ilk kısmı ile sabit olduğu üzere) saçmadır, insanın upuygun nedeni olduğu değişmelerden başka değişmeler duyması imkânsızdır.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, insan zorunlu olarak daima pasiyonlara (edilgilere) bağlıdır. Tabiatın ortak düzeni ardından gider ve ona boyun eğer ve şeylerin tabiatının gerektirdiği kadar ona uyar (intibak eder).

Önerme V

Herhangi bir pasif halin (edilginin) kuvveti ve artışı ve onun var olmadaki sebatı (*persévérence*), bizim var olmadaki sebatımız ve devamımızın gücü ile asla tanımlanamaz, fakat bizimki ile karşılaştırılan dış nedenin gücü ile tanımlanır.

Kanıtlama

Pasif bir halin (bir edilginin) özü yalnızca bizim özümüzle açıklanamaz (tanım 1 ve 2, bölüm III) yani (önerme 7, bölüm III) pasif bir halin gücü, bizim kendi varlığımızda sürüp gitmemizi sağlayan güç ile tanımlanamaz, fakat (önerme 16, bölüm II'de göstermiş olduğumuz gibi) zorunlu olarak bizimkiyle karşılaştırılan dış nedenin gücü ile tanımlanmalıdır.

Önerme VI

Pasif bir halin ya da bir duygulanışın kuvveti insanın başka etkilerini ya da gücünü aşabilir, o suretle ki bu duygulanış insana bağlı kalır.

Kanıtlama

Herhangi bir pasif halin kuvveti ve artışı ve onun var olmadan devam edişi bizimki ile karşılaştırılan dış nedenin gücü ile tanımlanır (önceki önerme); öyle ise (önerme 3) insanın gücünü aşabilir, vb...

Önerme VII

Bir duygulanış ancak karşıt bir duygulanış ile ve azaltılacak duygulanıştan daha kuvvetli olan tarafından azaltılabilir ya da kaldırılabilir.

Kanıtlama

Bir duygulanış Ruha nispet edilmesi bakımından, Ruhun Bedeninde eskisinden daha büyük ya da daha küçük bir kuvvetin var olmasını tasdik etmesine (olumlamasına) yarayan bir fikirdir (üçüncü bölümün sonunda duygulanışların genel tanımı). Öyle ise Ruh bu duygulanışın hükmü altında bulunduğu zaman, Beden aynı zamanda onun işleme gücünü artıran ya da eksilten bir duygulanışla duygulanmıştır. Bundan başka, Bedenin bu duygulanışı (önerme 5) kendi nedeninden varlığında devam etme kuvvetini alır; öyle ise o ancak bir maddi (cismani) nedenle azaltılabilir ve kaldırılabilir (önerme 6, bölüm II) ki bu Bedeni kendisine karşı olan (önerme 5, bölüm III) ve kendisinden daha kuvvetli (aksiyom) bir duygulanışla duygular ve o zaman (önerme 12, bölüm II) Ruh daha kuvvetli ve birinciye karşı bir duygulanışın fikrinden duygulanmış olacaktır, yani (duygulanışların genel tanımı) Ruh daha kuvvetli ve birinciye karşıt bir duygulanış duyacaktır ki bu birincinin varlığını ortadan kaldıracak ve dışarıda bırakacaktır ve bundan dolayı bir duygulanış ancak karşıt ve kendisinden daha kuvvetli bir duygulanış tarafından kaldırılabilir ve azaltılabilir.

Önerme sonucu

Ruha nispet edilmesi bakımından bir duygulanış ancak yaşadığımız duygulanışa karşıt ve ondan kuvvetli bir duygulanışın fikri ile azaltılabilir ya da kaldırılabilir. Zira bize etki yapan ya da bizim edilgin olmamıza sebep olan bir duygulanış ancak kendisine karşıt (önceki önerme) ve ondan daha kuvvetli bir duygulanışla yani (duygulanışların genel tanımı) etki aldığımız (edilgin olduğumuz) ve kendisine karşıt duygulanıştan daha kuvvetli bir duygulanışın fikriyle azaltılabilir ya da kaldırılabilir.

Önerme VIII

İyi ve kötü bilgisi, haklarında şuur sahibi olmamız bakımından sevinç veya keder duygulanışından başka bir şey değildir.

Kanıtlama

Varlığımızın korunması için faydalı veya zararlı olan (tanım 1 ve 2) yani işleme, etki gücümüzü ya artıran ya da eksilten, ya tamamlayan ya indiren (önerme 7, bölüm III) şeye iyi veya kötü diyorum, öyle ise (sevinç ve keder tanımı, önerme 11, bölüm III, scolie'si) bir şeyin bizi sevinç veya kederle duygulandırması bakımından biz ona iyi veya kötü deriz; ve böylece iyi ve kötü bilgisi ya sevinç ya keder fikrinden başka bir şey değildir ki o da zorunlu olarak (önerme 22, bölüm II) ya sevinç ya keder duygulanışından çıkar, fakat bu fikir duygulanışla, Ruhun Bedenle bir olduğu tarzda birdir (önerme 21, bölüm II); yani (aynı önermenin scolie'sinde göstermiş olduğumuz gibi) bu fikir, gerçekte, asıl duygulanıştan veya (duygulanışların genel tanımı) birçok duygulanışın fikrinden ancak onun hakkındaki görüşümüzle ayrılır; öyle ise iyi ve kötü hakkındaki bir bilgi, hakkında şuur edinmemiz bakımından, duygulanıştan başka bir şey değildir.

Önerme IX

Nedeninin şimdi (*actuel* olarak) hazır olduğunu hayal ettiğimiz bir duygulanış bu nedenin bulunuşunu (hazır oluşunu) hayal ettiğimiz halden daha kuvvetlidir.

Kanıtlama

Bir hayal gücü, kendisiyle bir şeyi *hazır* diye gördüğümüz (scolie, önerme 17, bölüm II) fakat dış şeyin tabiatından çok insan Bedeninin halini işaret eden (önerme sonucu, önerme 16, bölüm II) bir fikirdir; bir duygulanış öyle ise, bedenin halini işaret etmesi bakımından bir hayal gücüdür (duygulanışların genel tanımı). Fakat bir hayal gücü, dış şeyin hazır olan varlığını hariç bırakan hiçbir şeyi hayal etmediğimiz sürece daha şiddetlidir (önerme 17, bölüm II). Öyle ise nedenin şimdi (*actuel* olarak) hazır olduğunu hayal ettiğimiz zamandan daha şiddetli ve daha kuvvetlidir.

Scolie

Geçmiş ya da gelecek bir şeyin hayali ile aynı duygulanıştan duygulanmış olduğumuzu söylediğim zaman (önerme 18, bölüm III) eğer hayal

edilen şey hazır idi ise, açıkça gösterdim ki bu asıl şeyin yalnız hayalini göz önüne aldığımız zaman (almamız bakımından) doğrudur: gerçi şeyleri ya hazırmış gibi hayal edelim ya da etmeyelim, o aynı tabiattadır; bununla birlikte, ben gelecek şeyin hazır olan varlığını dışta bırakan başka şeylerin bulunuşunu göz önüne aldığımız zaman bu hayalin daha zayıf bir hale geldiğini inkâr etmem; bu anda onu gösteriyorum, çünkü onu duygulanışların kuvvetleri kısmında incelemeye karar vermiştim.

Önerme sonucu

Gelecek ya da geçmiş bir şeyin hayali, yani gelecek veya geçmiş zamana nispetle tasarladığımız bir şeyin hayali, şimdiki hal bir yana bırakılırsa, eşit şartlar içerisinde hazır olan bir şeyin hayalinden daha zayıftır; ve bunun sonucu olarak, gelecek ya da geçmiş bir şeye nispet edilen bir duygulanış, eşit şartlar altında, şimdi hazır bir şeye nispet edilen bir duygulanıştan daha gevşektir.

Önerme X

Yakında olması gerektiğini hayal ettiğimiz gelecekteki bir şeyden, varoluş zamanının şimdiki halden çok daha uzak olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye göre daha şiddetli duygulanırız; ve geçtiğine uzun zaman olmadığını hayal ettiğimiz bir şeyin hatırası, uzun zaman önce geçtiğini hayal ettiğimiz bir şeyden daha şiddetli surette bizi duygulandırır.

Kanıtlama

Vakaa, bir şeyin yakında olacağını ya da geçeli çok olmadığını hayal etmemiz halinde, onu varoluş zamanının şimdiki halden daha uzak olduğunu ya da geçerli uzun bir süre olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye göre daha çok olabilecek olan bir şey diye hayal edebiliriz (ki bu kendiliğinden bilinir) ve bunun sonucu olarak (önceki önerme) biz ondan daha şiddetli duygulanmış bulunuruz.

Scolie

6'ncı tanıma bağlı olan gözlemden şu sonuç çıkar: Biz, şimdiki zamandan hayal gücünde gerektirebileceğimizden daha büyük bir aralıkla ayrılmış olan objelerden, onların uzun bir zaman aralığı ile birbirlerinden ayrılmış olduklarını bilsek bile, aynı derecede ölçülü (ılımlı) duygulanmış oluruz.

Önerme XI

Zorunlu diye hayal ettiğimiz bir şeye nispet edilen bir duygulanış, eşit şartlar içerisinde, mümkün ya da zorunsuz, yani zorunlu olmayan bir şeye nispet edildiğinden daha şiddetlidir.

Kanıtlama

Bir şeyin zorunlu olduğunu hayal ettiğimiz halde, onun varoluşunu kabul ederiz ve tersine, bir şeyin zorunlu olmadığını hayal ettiğimiz zaman o şeyin varlığını inkâr ederiz (33'üncü önermenin 1'inci scolie'si, bölüm I) ve bundan dolayı (önerme 9) zorunlu bir şeye nispet edilen bir duygulanış, eşit şartlar altında, onun zorunlu olmayan bir şeye nispet edildiği halden daha şiddetli olacaktır.

Önerme XII

Şimdiki halde var olmadığını bildiğimiz bir şeye nispet edilen ve mümkün diye hayal ettiğimiz bir duygulanış, eşit şartlar altında, onun zorunsuz bir şeye nispet edildiği halden daha şiddetlidir.

Kanıtlama

Bir şeyi zorunsuz diye hayal etmemiz bakımından, bu şeyin varlığını verebilecek hayalden başka hiçbir hayalle duygulanmayız (tanım 3); buna karşı (hipoteze göre) şimdiki varlığı hariç bırakan bazı şeyler hayal ederiz, tersine, bir şeyin gelecekte mümkün olduğunu hayal etmemiz bakımından onun varlığını veren bazı şeyleri (tanım 4): yani (önerme 18, bölüm III) umut ya da korkuyu besleyen bazı şeyleri hayal ederiz ve bundan dolayı mümkün olan bir şeye nispet edilen duygulanış daha canlıdır.

Önerme sonucu

Şimdi var olmadığını ve yalnızca zorunsuz olduğunu bildiğimiz bir şeye nispet edilen duygulanış, bir şeyi şimdi hazırmış gibi hayal ettiğimiz zamanki duygulanıştan çok daha gevşektir.

Kanıtlama

Şimdi var olduğunu hayal ettiğimiz bir şeye nispet edilen bir duygulanış, objesini gelecekte diye hayal ettiğimiz duygulanıştan daha şiddetlidir (önerme sonucu, önerme 9). Varoluş zamanı şimdiki halden çok uzak olduğunu

hayal ettiğimiz bir şeye ait olan bir duygulanış, bu objeyi hazırmış gibi hayal ettiğimiz zamanki duygulanıştan çok daha gevşektir; bununla birlikte eğer zorunsuz diye hayal edersek o daha az şiddetlidir (önceki önerme); ve böylece zorunsuz bir şeye nispet edilen bir duygulanış o şeyi şimdiki halde hazır diye hayal ettiğimiz zamanki duygulanıştan daha gevşek olacaktır.

Önerme XIII

Şimdi var olmadığını bildiğimiz zorunsuz bir şeye nispet edilen bir duygulanış, eşit şartlar altında, geçmiş bir şeye nispet edilen bir duygulanıştan daha gevşektir.

Kanıtlama

Bir şeyi zorunsuz diye hayal etmemiz bakımından, birincinin varoluşunu veren hayalden başka bir hayalle duygulanmış olmayız (tanım 3) fakat tersine, (hipoteze göre) şimdiki varlığı dışta bırakan bazı şeyleri hayal ederiz. Bununla birlikte onu geçmiş bir zamana nispetle hayal ettiğimiz vakit onu hafızaya irca eden bir şeyi hayal ettiğimizi, ya da onun hayalini uyandırdığımızı farz ederiz (önerme sonucu, önerme 18, bölüm II) ve bundan dolayı da onu sanki hazırmış gibi göz önüne alırız (önerme sonucu, önerme 17, bölüm II). Ve böylece (önerme 9) şimdiki halde var olmadığını bildiğimiz zorunsuz bir şeye nispet edilen bir duygulanış, eşit şartlar altında, geçmiş bir şeye nispet edilen bir duygulanıştan daha gevşek olacaktır.

Önerme XIV

İyi ve kötünün doğru bilgisi, doğru olmak bakımından hiçbir duygulanışı azaltamaz (irca edemez), fakat yalnız onu, bir duygulanış gibi göz önüne alınması bakımından azaltabilir.

Kanıtlama

Bu duygulanış, Ruhun Bedenden önce olduğundan daha büyük ya da daha az bir varoluş kuvvetini kabul etmesine yarayan bir fikirdir (duygulanışların genel tanımı) ve böylece (önerme 1) onda doğrunun hazır bulunmasıyla kaldırılabilecek olan olumlu (müspet) hiçbir şey yoktur; bunun sonucu olarak iyi ve kötü hakkındaki doğru bilgi, doğru olması bakımından hiçbir duygulanışı azaltamaz, fakat bir duygulanış olması bakımından (önerme 8) azaltılacak duygulanıştan daha kuvvetli ise, o yalnız bu nispette onu azaltabilecektir.

Önerme XV

İyi ve kötü hakkında doğru bilgiden doğan bir arzu, hükmü altında bulunduğu duygulanışlardan doğar, başka birçok arzularla söndürülebilir ya da azaltılabilir.

Kanıtlama

İyi ve kötü hakkındaki doğru bilgiden, onun bir duygulanış olması bakımından (önerme 8) zorunlu olarak arzu doğar (duygulanışların 1'inci tanımı) ve kendisinin doğduğu duygulanış ne kadar büyük ise o da o kadar büyüktür (önerme 37, bölüm III), bununla birlikte madem ki bu arzu (hipoteze göre) bizim doğru olarak bir şeyi bildiğimizden doğuyor, öyle ise o bizde işlememiz (etkimiz) bakımından teşekkül eder (önerme 1, bölüm III) ve böylece yalnız bizim özümüzle tanınabilir (tanım 2, bölüm II); bunun sonucu olarak da (önerme 7) onun kuvveti ve artışı yalnız insanın gücü ile tanımlanmalıdır; şimdi hükmü altında bulunduğumuz duygulanışlardan doğan arzular da, bu duygulanışlar ne kadar şiddetli olursa o kadar büyük olacaktır; bundan dolayı güçleri ve artışları, bizimkilerle karşılaştırınca onları sonsuzca aşan (önerme 3) dış nedenlerin güçleriyle (önerme 5) tanımlanmalıdırlar. Bundan dolayı, bu biçim duygulanışlardan doğan arzular iyi ve kötüye dair doğru bilgiden doğan arzudan daha şiddetli olabileceklerdir ve böylece (önerme 7) bu sonuncu arzuyu azaltabilecek ya da söndürebileceklerdir.

Önerme XVI

Geleceğe nispet edilmesi bakımından iyi ve kötü bilgisinden doğan arzu, şimdiki halde hoş olan şeylerin arzusuyla daha kolay azaltılabilir ya da söndürülebilir.

Kanıtlama

Var olması gerektiğini hayal ettiğimiz bir şeye ait bir duygulanış şimdiki bir şeye ait bir duygulanıştan daha gevşektir (önerme sonucu, önerme 9). Halbuki iyi ve kötü hakkında doğru bilgiden doğan bir arzu, şimdiki halde (hazır olarak) iyi olan şeylere ait bir vasfa sahip olduğu zaman dahi, cüretli bir arzu ile söndürülebilir ya da azaltılabilir (kanıtlaması tümel olan önceki önerme ile gösterildiği üzere); öyle ise geleceğe ait olması bakımından bu bilgiden doğan arzu daha kolaylıkla azaltılabilecek ya da söndürülebilecektir.

Önerme XVII

Zorunsuz şeylere ait bir vasfı olması bakımından iyi ve kötü hakkında doğru bilgiden doğan bir arzu, şimdiki (hazır olan) şeylerin arzusuyla çok daha kolay azaltılabilir.

Kanıtlama

Bu önerme, 12'nci önermenin önerme sonucuna dayanmak üzere önceki önerme ile aynı tarzda kanıtlanır.

Scolie

Yukarda söylenenlerden insanların neden dolayı doğru Akıldan çok sanı ile hareket ettiklerini, iyi ile kötü hakkındaki doğru bilginin niçin Ruhta heyecanlar uyandırdığı halde her cinsten şehvet arzusuna çoğu kere meydan verdiğini gösterdiğimi sanıyorum; şairin şu sözü de bundan ileri gelir:

En iyiyi görüyorum, beğeniyorum; fakat en kötüyü yapıyorum.

Rahip (ya da din adamı) şöyle derken aynı düşünceye sahip görünüyor:

Bilgisini artıran, ıstırabını artırır.

Ve eğer bunu söylüyorsam, bu bilgisizliğin bilimden daha iyi olduğu ve bir budala ile akıllı adam arasında duygulanışların yönetimi bakımından hiçbir fark olmadığı sonucunu çıkarmak maksadıyla değildir; bunun sebebi duygulanışların yönetimi için aklın ne yapabileceği ve ne yapamayacağını gerektirebilmek üzere, tabiatımızın güçsüzlüğü kadar gücünü de tanımanın zorunlu olmasındandır ve diyorum ki, bu bölümde ben yalnız insanın güçsüzlüğünü inceleyeceğim, zira aklın duygulanışlar üzerindeki gücünü ayrıca incelemeye karar verdim.

Önerme XVIII

Eşit şartlar altında sevinçten doğan bir arzu, kederden doğan bir arzudan daha kuvvetlidir.

Kanıtlama

Arzu, insanın özüdür (duygulanışların 1'inci tanımı) yani (önerme 7, bölüm II) insanın kendi varlığında devam etmek için yaptığı çabadır. Sevinçten doğan bir arzu, öyle ise, bir sevincin duygulanışı ile tamamlanmış ya da artırılmıştır (önerme 11, böl. III'ün scolie'sinde sevincin tanımı);

tersine, kederden doğmuş arzu, bu kederin duygulanışı ile azaltılmış, ya da indirilmiştir (aynı scolie); ve böylece sevinçten doğan arzunun kuvveti aynı zamanda hem insanın gücü hem dış neden ile tanımlanmalıdır; kederden doğan arzunun kuvveti ise, tersine, yalnız insanın gücü ile tanımlanmalıdır; birinci arzu böylece ikinciden daha kuvvetlidir.

Scolie

Bu az sayıdaki önermeler içinde insanın güçsüzlüğü ve kararsızlığının nedenlerini ve insanların niçin Aklın emirlerini (*précepte*) göz önüne almadıklarını açıkladım. Şimdi Aklın bize hangi yolu gösterdiğini ve insan aklının kurallarıyla hangi duygulanışların uyuştuğunu ve onlara hangilerinin karşıt olduğunu açıklamam kalıyor. Bununla birlikte, benim kendime mal ettiğim geometri bilginlerinin ayrıntılı sırasına göre bu noktaları kanıtlamaya girmeden önce, herkesin duyduklarımı kavramasının daha kolay olması için, burada daha önce özel olarak Aklın emirlerini bildirmem elverişli olacaktır. Akıl Tabiata aykırı olan hiçbir şey istemeyeceği için, öyle ise o herkesin kendi kendisini sevmesini, kendi faydasını, kendisine gerçekten faydalı olan şeyi aramasını, insanı gerçekten daha büyük bir yetkinliğe götüren her şeye karşı iştahı olmasını ve mutlak olarak söylenirse, herkesin kendisinde bulunduğu kadar kendi varlığını korumaya çalışmasını ister. Ve bu nokta bütünün parçadan daha büyük olduğunun doğru olduğu kadar zorunlu olarak doğrudur (önerme 4, bölüm III'e bkz.). Bundan sonra, madem ki erdem (tanım 8) insanın kendi tabiatının kanunlarına göre hareket etmeden başka bir şey değildir; herkes kendi varlığını (önerme 7, bölüm III) ancak kendi tabiatının kanunlarına göre koruyabilir; buradan şu sonuç çıkar ki; 1) Erdemin ilkesi insanın kendi varlığını koruması için çaba harcamasıdır (çalışmasıdır), üstün mutluluk (*félicité*) insanın kendi varlığını korumasından ibarettir; 2) Erdem kendi kendisi için istenmelidir (yani erdem arzusu kendisi için olmalıdır) ve kendisine karşı iştah duyulması gereken ondan daha değerli, ya da bize ondan daha faydalı bir şey yoktur; 3) En sonra, kendilerini ölüme bırakanların ruhları güçsüzlüğe uğramıştır ve büsbütün kendi tabiatlarıyla karşıtlık halinde bulunan dış nedenler tarafından yenilmişlerdir. Bundan başka önerme 4, bölüm II'den şu sonuç çıkar ki, varlığımızı korumak için hiçbir dış şeye ihtiyacımız olmaması ve dış şeylerle hiçbir alışverişimiz bulunmaması bizim için büsbütün imkânsızdır; eğer zaten, ruhumuzu göz önüne alacak

olursak şüphesiz ruhumuz yalnız olsaydı ve kendi dışındaki hiçbir şeyi tanımasaydı, zihnimiz daha eksik (yetkinsiz) olurdu. Öyle ise, bizim dışımızda bize faydalı olan ve bu sebepten dolayı kendilerine karşı iştah duymamız gereken birçok şeyler vardır, düşünme onlar arasında tabiatımızla tastamam uyuşan şeylerden daha iyilerini icat edemez. Zira eğer, diyelim ki, tam aynı tabiatta iki kişi birleşseler, onlar her birinin ayrı ayrı olduğu zamandan iki defa daha kuvvetli bir kişi olurlar, öyle ise insana insandan faydalı bir şey yoktur; insanların diyorum, hepsinin her şeyde bütün Ruhları ve Bedenleriyle sanki tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi uyuşmalarından ve hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmalarından, hepsinde ortak olan faydayı hepsinin birden aramasından daha iyi, varlıklarını korumak için isteyebilecekleri bir şey yoktur; buradan şu sonuç çıkar ki, akılla yöneltilen, yani aklın güdümü altında kendilerine faydalı olanı arayan insanlarda, başkaları için de istemedikleri hiçbir şeye karşı kendileri için arzu olamaz ve böylece onlar doğru sözlü, iyi niyetli ve namuslu insanlar olurlar.

Daha çok ayrıntılı bir sıraya göre uzun uzadıya kanıtlamaya başlamadan önce birkaç kelime ile burada tanıtmaya giriştiğim Aklın emirleri bunlardır ve bunları yapmak için başlıca sebep, eğer mümkünse, söylediğim ilkeye inananların dikkatini çekmek idi; herkesin kendisine faydalı olanı araştırmasının kabul edilmesi erdem ve ahlâklılığın değil, ahlâksızlığın (*immoralité*) köküdür. Kısaca, işin tam aksine olduğunu gösterdikten sonra, şimdiye kadarki fikir yürütüşümüzde de ardından gittiğimiz aynı yolda bunu kanıtlamaya devam edeceğim.

Önerme XIX

Herkesin iyi, ya da kötü olduğuna hükmettiği şeye karşı kendi tabiatının kanunlarıyla zorunlu olarak iştahı, ya da nefreti vardır.

Kanıtlama

İyi ve kötü bilgisi (önerme 8) onun hakkında şuur sahibi olmamız bakımından, ya sevinç, ya keder duygulanışıdır ve bundan dolayı (önerme 28, bölüm III) herkes kendisinin iyi olduğuna hükmettiği şeye zorunlu olarak iştah duyar ve tersine, kötü olduğuna hükmettiği şeyden nefret duyar. Fakat bu iştah insanın tabiatının özünden başka bir şey değildir (önerme 9, bölüm III'ün scolie'sindeki iştah tanımı ve duygulanış-

ların 1'inci tanımı). Öyle ise herkeste yalnız kendi tabiatının kanunlarıyla zorunlu olarak ona karşı iştahı, ya da ondan nefreti vardır.

Önerme XX

İnsan faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır ve tersine, faydalı olandan yani kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur.

Scolie

Öyle ise, hiç kimse kendine faydalı olana karşı arzu duymadan, ya da kendi varlığını korumadan vazgeçmez; ancak dış ve kendisine karşıt nedenler önünde yenilirse onları korumadan vazgeçer ve bu asla kendi tabiatının zorunluluğu ile değil diyorum, bu her zaman gıdası nefret olan, ya da kendisine ölüm veren dış nedenlerin baskısı altındadır ki, bu da birçok tarzlarda meydana gelebilir; biri diyelim ki bir başkasının rasgele (tesadüfen) kılıç bulunan elini kendisine karşı çevirmesi yüzünden kendisini öldürme zorunda kalır ve bu kılıcı kendi kalbine saplamak zorunda kalır; ya da bir tiranın emriyle, Seneka gibi, kendi damarlarını açmaya mecbur olur, yani daha az bir kötülük ile daha büyük bir kötülükten kaçınmayı ister, bu hayal gücünü hazırlayan (*disposer*) ve bedeni duygulandıran belirlenmemiş dış nedenlerle bunlar öylesine meydana gelir ki onun tabiatının yerini, ona karşıt olan ve zihinde (ruhta) onun fikri bulunamayan bir yeni tabiat alır (önerme 10, bölüm III). Fakat insanın kendi tabiatının zorunluluğu ile var olması, ya da şeklini değiştirmeye çalışması, biraz ince düşünüşle (teemmül ile) herkesin anlamasına imkân verdiği üzere, bir şeyin hiçten var olmasının imkânsız olduğu kadar imkânsızdır.

Önerme XXI

Hiç kimse var olmak, etki yapmak (işlemek) ve yaşamak arzusuna aynı zamanda sahip olmadan, yani fiil halinde var olmadan, onda üstün mutluluk, iyi işlemek ve iyi yaşamak arzuları olamaz.

Kanıtlama

Bu önermenin kanıtlaması, veya daha doğrusu asıl şey kendiliğinden ve arzunun tanımı ile apaçık olarak bilinir. Zira üstün mutlulukta yaşamak,

ya da işlemek arzusu (duygulanışların 1'inci tanımı) insanın asıl özüdür, yani (önerme 7, bölüm III) herkesin kendi varlığını korumasına çalıştığı çaba insanın özüdür. Öyle ise hiç kimsede üstün mutluluk arzuları olamaz, ta ki vb.

Önerme XXII

Bundan önceki (yani kendi kendisini koruma çabasından önceki) hiçbir erdem tasarlanamaz.

Kanıtlama

Kendini korumak için çaba bir şeyin asıl özüdür (önerme 7, bölüm II). Öyle ise eğer bundan, yani bu çabadan önce gelen bir erdem kavranabilseydi (tasarlanabilseydi), bir şeyin özü (tanım 8) kendi kendisinden önce tasarlanacaktı ki bu da saçmadır. Öyle ise, hiçbir erdem tasarlanamaz ki. vb.

Önerme sonucu

Kendi kendisini korumak için çaba, erdemin ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce gelen başka hiçbir ilke tasarlanamaz (önceki önerme) ve o olmadan (önerme 21), hiçbir erdem kavranmış (tasarlanmış) değildir.

Önerme XXIII

İnsan upuygun olmayan fikirleri olduğu için bir şeyi yapması gerektirilmiş olması bakımından, mutlak olarak erdemle işliyor (hareket ediyor) denilemez; fakat yalnız bir bilgisi olduğu için, gerektirilmiş olması bakımından erdemle işliyor denilir.

Kanıtlama

Upuygun olmayan fikirleri olduğu için bir şey yapması gerektirilmiş olması bakımından insan, edilgindir (pasiftir) (önerme 1, bölüm III); yani yalnız kendi özü ile algılanamadığı, ya da başka deyişle (tanım 8) kendi erdeminden çıkarılmadığı için, edilgindir (pasiftir). Fakat bir bilgisi olduğu için bir şey yapması gerektirilmiş olması bakımından o etkindir (aktiftir), (önerme 1, bölüm III) yani (tanım 2, bölüm III) yalnız kendi özü ile kendisini algıladığı, ya da (tanım 8) erdeminden upuygun olarak çıkardığı için etkindir.

Önerme XXIV

Mutlak olarak erdemle işlemek bizde aklın yönetimi altında asıl faydalının aranması ilkesine göre varlığını korumak, işlemek ve yaşamaktan (bu üç şey bir ve aynı şey demektir)[2] başka bir şey değildir.

Kanıtlama

Mutlak olarak erdemle işlemek kendi tabiatının kanunlarına göre işlemekten başka (tanım 8) bir şey değildir. Fakat biz yalnız bilmemiz bakımından etkiniz (aktifiz) (önerme 3, bölüm III); öyle ise erdemle işlemek bizde Aklın yönetimine göre işlemek, yaşamak ve varlığı korumaktan başka bir şey değildir. Ve bu (önerme 22'nin önerme sonucu) asıl faydalının aranması ilkesine göredir.

Önerme XXV

Hiç kimse varlığını başka bir şey dolayısıyla korumaya çalışmaz.

Kanıtlama

Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba (önerme 7, bölüm III) yalnız asıl şeyin özü ile tanımlanmıştır ve başka bir şeyin özünden değil, verilmiş diye varsayılan yalnız bu şeyin özünden zorunlu olarak şu sonuç çıkar ki (önerme 6, bölüm III) herkes kendi varlığını korumaya çalışır. Bu önerme bundan başka, önerme 22'nin önerme sonucu ile apaçık olarak bilinir. Zira eğer insan kendi varlığını başka bir şey dolayısıyla korumaya çalışsaydı, bu şey böylece erdemin ilk kökü olurdu (kendiliğinden bilineceği üzere) ki bu da saçmadır (kastedilen önerme sonucu) öyle ise kimse çalışmaz, ta ki... vb.

Önerme XXVI

Bizde ilkesi Akıl olan her çabanın bilgiden başka objesi yoktur ve zihin, Aklı kullanması bakımından, kendisini bilgiye götürenden başka hiçbir şeyin faydalı olacağına hükmetmez.

Kanıtlama

Kendisini korumak için çaba, olduğu gibi var olması bakımından varoluşta sürüp gitmek, (önerme 6, bölüm III) ve nasıl verilmiş ise öyle (scolie,

2) Varlığını korumak, işlemek ve yaşamak.

önerme 9, bölüm III) kendi tabiatından zorunla olarak çıkan ve bu etkileri yapmak için bir kuvvete sahip diye tasarlananın özünden başka bir şey değildir (önerme 7, bölüm III). Fakat Aklın özü, Ruhumuzun açık ve seçik olarak bilmesinden ibarettir, (scolie 2, önerme 40, bölüm II) öyle ise (önerme 40, bölüm II) ilkesi Akıl olan her çabanın bilgiden başka objesi yoktur. Bundan başka, akıllı varlık olmak üzere Ruhun varlığını korumaya çalışan bu çaba bilgiden ibaret olduğu için, ki bu kanıtlamanın bir bölümü ile sabittir, öyle ise tanımak ya da bilmek için bu çaba (önerme sonucu, önerme 22) erdemin ilk ve biricik köküdür ve biz şeyleri herhangi bir amaca göre bilmeye çalışmıyoruz (önerme 25); fakat, tersine, Ruh akıllı olması bakımından, onun için iyi olan bir şeyi ancak kendisini bilgiye götürdüğü için kavrayabilecektir (tasarlayabilecektir).

Önerme XXVII

Gerçekten, bilgiye götürenden ya da ona sahip olmamıza engel olabilenden başka kesinlikle iyi ya da kötü olduğunu bildiğimiz bir şey yoktur.

Kanıtlama

Akıllı olması bakımından Ruhun, bilgiden başka hiçbir şeye karşı iştahı yoktur ve bilgiye götürenden başka hiçbir şeyin kendisine faydalı olduğuna hükmetmez (önceki önerme). Fakat Ruhun ancak upuygun fikirleri olması bakımından ya da akıllı olması bakımından (scolie 2, önerme 40, bölüm II, aynı anlama gelmek üzere) şeyler konusunda kesin bilgisi vardır. Öyle ise, gerçekten bilgiye götürenden başka bizim için kesinlikle iyi olduğunu bildiğimiz hiçbir şey yoktur; ve tersine, bilgisine sahip olmadığımız şeye engel olandan başka kötü olduğunu bildiğimiz bir şey de yoktur.

Önerme XXVIII

Ruhun üstün iyiliği Tanrı bilgisidir ve Ruhun üstün erdemi Tanrıyı bilmektir.

Kanıtlama

Ruhun tanıyabileceği üstün obje, yani (tanım 6, bölüm I) o olmadan (önerme 15, bölüm I) hiçbir şey var olmayacak ve tasarlanamayacak olan mutlak surette sonsuz varlık, Tanrıdır; bundan dolayı (önerme 26 ve 27) Ruha üstün surette faydalı olan şey, ya da onun yüce iyiliği (tanım I)

Tanrı bilgisidir. Bundan başka, Ruh yalnız bildiği için (önerme 1 ve 3, bölüm III) ve yine yalnız (önerme 23) mutlak olarak erdemle bir şey yaptığı söylenebildiği için etkindir (aktiftir). Ruhun mutlak erdemi öyle ise bilmedir. Fakat Ruhun tanıyabileceği yüce obje (önce de göstermiş olduğumuz gibi) Tanrıdır; öyle ise Ruhun yüce erdemi Tanrıyı açıkça kavramak ya da bilmektir.

Önerme XXIX

Tabiatı bizim tabiatımızdan büsbütün farklı olan herhangi tekil bir şey, bizim işleme (etkinlik) gücümüzü ne tamamlayabilir ne eksiltebilir ve mutlak olarak söylenirse, hiçbir şey, bizimle ortak bir yönü yoksa, bizim için ne iyi ne kötü olamaz.

Kanıtlama

Kendisiyle herhangi tekil bir şey ve bunun sonucu olarak (önerme 10, bölüm II'nin önerme sonucu) insanı var kılan ve bir eser meydana getiren güç, ancak tabiat insan tabiatını kavramaya elverişli aynı sıfat (*attribut*) ile bilinmesi gereken başka bir tekil şeyle gerektirilebilir (önerme 28, bölüm II). Bizim işleme gücümüz, gerektirilebilir ve bunun sonucu olarak bizimle arasında ortak bir yön bulunan başka bir tekil şeyin gücü ile artırılabilir ya da eksiltilebilir. Yoksa tabiatı bizim tabiatımızdan büsbütün farklı olan bir şeyin gücü ile artırılamaz ve eksiltilemez ve mademki sevinç ve kederin nedeni olan (önerme 8) yani (scolie, önerme 11, bölüm III) bizim işleme gücümüzü tamamlayan ya da azaltan, artıran ya da eksilten şeye biz iyi ya da kötü diyoruz, tabiatı bizim tabiatımızdan büsbütün farklı olan bir şey bizim için ne iyi ne kötü olabilir.

Önerme XXX

Hiçbir şey bizim tabiatımızla ortak bir yönü bulunmasından dolayı kötü olamaz. Fakat bizim için kötü olduğu için de bize karşıttır.

Kanıtlama

Kederin nedeni olan şeye (önerme 8) yani (kederin tanımı, önerme 11, bölüm III, scolie'si) işleme gücümüzü azaltan ya da indiren şeye kötü deriz. Öyle ise eğer bir şey bizimle ortak bir yönü bulunmasından dolayı bizim için kötü ise, bu şey bizimle ortak olan yönünü azaltabilecek ya da

indirecektir ki (önerme 4, bölüm III) bu da saçmadır. Hiçbir şey öyle ise, bizimle ortak bir yönü olduğundan dolayı bizim için kötü olamaz. Fakat tersine, kötü olduğu nispette, yani (daha önce göstermiş olduğumuz gibi) işleme gücümüzü azaltıp eksiltebildiği ölçüde, bize karşıttır.

Önerme XXXI

Bir şey bizim tabiatımızla uyuştuğu için, zorunlu olarak iyidir.

Kanıtlama

Bir şey bizim tabiatımızla uyuşması bakımından, kötü olamaz (önceki önerme), öyle ise o zorunlu olarak ya iyi ya ilgisiz olacaktır. Bu ikinci hal var olduğuna göre, yani onun ne iyi ne kötü olduğuna göre, öyle ise (tanım 1), tabiatımızın korunmasına yarayan hiçbir şey kendi tabiatından doğmayacaktır, yani (hipotez gereğince) asıl şeyin tabiatının korunmasına yarayan hiçbir şey doğmayacaktır; fakat bu da saçmadır (önerme 6, bölüm III); öyle ise o tabiatımızla uyuşması bakımından zorunlu olarak iyi olacaktır.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, bir şey tabiatımızla ne kadar uyuşuyorsa, bize o kadar faydalıdır, ya da o en iyidir; ve buna karşı, bir şey tabiatımızla ne kadar iyi uyuşuyorsa bizim için o kadar faydalıdır, zira tabiatımızla uyuşmaması bakımından, ondan zorunlu olarak farklı ya da ona karşıt olacaktır; eğer farklı ise, o zaman ne iyi ne kötü olamayacaktır (önerme 29) bir şey tabiatımıza karşıt ise, o halde bizim tabiatımızla uyuşan tabiata karşı olacak, yani (önceki önerme) iyiye karşıt ya da kötü olacaktır. Öyle ise bir şey ancak tabiatımızla uyuşması bakımından iyi olacak ve bunun sonucu olarak bir şey tabiatımızla ne kadar uyuşuyorsa o kadar faydalıdır. Ve buna karşılık tabiatımızla ne kadar uyuşmuyorsa o kadar zararlıdır.

Önerme XXXII

İnsanlar edilgilere (pasif hallere) boyun eğdikleri ölçüde onların tabiatça uyuştukları söylenemez.

Kanıtlama

Şeylerin tabiatça uyuştukları söylendiği zaman, bundan dolayı onların güçsüzlük ya da olumsuzluk (*négation*) bakımından değil, güç bakımından

uyuştukları anlaşılır (önerme 7, bölüm III) ve bunun sonucu olarak (önerme 3, bölüm III'ün scolie'si) onlar edilgi (pasif haller) bakımından anlaşılmaz; öyle ise insanların edilgilere boyun eğmeleri bakımından, onların tabiatça uyuştukları söylenemez.

Scolie

Bu şey kendiliğinden apaçık görünüyor; gerçi ak ve karadan yalnız ne birisi ne ötekinin kırmızı olmaları bakımından birbiriyle uyuştuklarını söyleyen kimse, mutlak olarak akla karanın hiçbir hususta uyuşmadıklarını kabul eder. Nitekim aynı suretle, taşla insandan her ikisinin yalnız sonlu, güçsüz olmaları ya da tabiatlarının zorunluluğu ile var olmaları, ya da en sonra dış nedenlere ait gücün belirsizce (*indéfiniment*) onları aşmış olması bakımından uyuştuklarını söylemek, genel olarak taş ve insanın hiçbir şeyde uyuşmadıklarını kabul etmek demektir; yalnızca olumsuzlukta uyuşan şeyler, gerçekte hiçbir suretle uyuşmazlar.

Önerme XXXIII

İnsanlar, edilgiler (pasif haller) olan duygulanışların hükmü altında bulunmak bakımından tabiatça birbirlerinden farklı olabilirler; ve bundan dolayı aynı insan değişik ve kararsızdır.

Kanıtlama

Duygulanışların tabiatı ya da özü yalnız bizim özümüz ya da tabiatımızla açıklanamaz (tanım 1 ve 2, bölüm III); fakat o güç ile tanımlanmalıdır; yani (önerme 7, bölüm III) bizim tabiatımızla karşılaştırılan dış nedenlerin tabiatı ile tanımlanmalıdır; bundan dolayı her duygulanışın ne kadar türü varsa onlarla duygulanan o kadar obje vardır (önerme 56, bölüm III) ve insanlar tek ve aynı obje ile çeşitli tarzlarda duygulanmışlardır (önerme 51, bölüm III) ve bu ne derecede gerçekleşirse onlar tabiatça o kadar farklıdırlar; en sonra böylece (aynı önerme 51, bölüm III) tek ve aynı şey aynı objeye karşı çeşitli tarzlarda duygulanmıştır ve o derecede değişiktir.

Önerme XXXIV

İnsanlar, edilgili olan duygulanışların hükmü altında bulunmaları bakımından birbirlerine karşıt olabilirler.

Kanıtlama

Bir insan, diyelim ki Pierre, Paul'ün kederlenmesinin nedeni olabilir, çünkü onda Paul'ün kendisine karşı kin beslediği bir şeye benzer bir şey vardır (önerme 16, bölüm III) ya da çünkü Paul'ün sevdiği bir şey yalnız Pierre'de bulunmaktadır (önerme 32, bölüm III, scolie'si ile birlikte); ya da bu başka nedenlerden dolayıdır (başlıca, önerme 55, bölüm III, scolie'sine bakınız); böylece (duygulanışların 7'nci tanımı) Paul'ün Pierre'e karşı kini olabilecek; ve bunun sonucu olarak kolaylıkla (önerme 40, bölüm III, scolie'si ile birlikte) Pierre'in de buna karşı Paul'a kini olarak ve böylece (önerme 39, bölüm III) onlar birbirlerine kötülük yapmaya çalışabilecekler, yani (önerme 30) birbirlerine karşıt olabileceklerdir. Fakat bir keder duygulanışı daima bir edilgidir (pasif haldir) (önerme 59, bölüm III); öyle ise insanlar edilgiler olan duygulanışların hükmü altında bulunmaları bakımından, birbirlerine karşıttırlar.

Scolie

Paul'ün Pierre'e karşı kin besleyeceğini, çünkü kendisinin de sevdiği şeye Pierre'in sahip bulunduğunu söyledik; buradan, önce şu sonuç çıkar ki, bu iki adam aynı objeyi sevdikleri için birbirlerine zarar vermezler ve bunun sonucu olarak onlar tabiatça uyuşurlar; ve bu eğer doğru ise, 30 ve 31 önermeleri o zaman yanlıştır. Eğer bununla birlikte bu kanıtı doğru (âdil) bir terazide tartmak istersek göreceğiz ki bütün bunlar tastamam uyuşmaktadır. Bu iki adam tabiatça uyuşmak bakımından birbirlerine karşı ıstırap (elem) konusu değildirler, yani her ikisi de aynı objeyi ancak birbirlerinden farklı olmaları bakımından severler. Gerçi her ikisinin de aynı objeyi sevmeleri bakımından, birinin ve ötekinin sevgisi bununla beslenmiştir (önerme 31, bölüm III) yani (duygulanışların 6'ncı tanımı) birinin ve ötekinin sevinci bu suretle beslenmiştir. Aynı objeyi sevmeleri ve tabiatça uyuşmaları bakımından birbirlerine karşı zarar (elem) konusu olmalarına sebep yoktur; onları birbirlerine karşı zarar (elem) konusu kılan şey, söylediğim gibi, aralarında varsayılan tabiat farkından başka hiçbir neden olamaz. Biz vakaa Pierre'in kendisinde fiilde (aktüel olarak) var olan sevilmiş bir şey hakkında fikri olduğunu, Paul'ün ise, tersine, aktüel olarak (fiilde) kaybolmuş bir sevilen şey hakkında fikri bulunduğunu varsayıyoruz. Böylece birisi kederle duygulandığı sırada öteki neşeyle duygulanabilir ve bu nispette onlar birbirlerine karşıt olabilirler. Bundan dolayı, kolayca gösterebiliriz ki başka

kin nedenleri yalnız insanların tabiatça birbirlerinden farklı olmalarına bağlı olup, üzerinde fikirce uyuştukları konulara bağlı değildir.

Önerme XXXV

İnsanlar yalnız Akıl düsturuna göre yaşadıkları için birbirleriyle daima tabiatça zorunlu olarak uyuşurlar.

Kanıtlama

İnsanlar edilgili olarak duygulanışların hükmü altında bulunmaları bakımından, birbirlerinden tabiatça farklı (önerme 33) ve birbirlerine karşıt olabilirler (önceki önerme). Fakat insanlara yalnız Akıl düsturuna göre yaşadıkları için, (önerme 3, bölüm III) etkin (aktif) denilmiştir ve böylece insan tabiatından çıkan her şey, akıl ile tanımlanmış olması bakımından, kendi yakın nedeni ile tanımladığı gibi, yalnız insan tabiatı ile tanınmalıdır (tanım 2, bölüm III). Fakat herkes kendi tabiatının kanunlarıyla iyi olduğuna hükmettiği şeye karşı iştah duyduğu ve kötü olduğuna hükmettiği şeyden uzaklaşmaya çalıştığı için (önerme 19); ayrıca Aklın emriyle iyi ya da kötü olduğuna hükmettiğimiz şey, zorunlu olarak iyi ya da kötü olduğu için (önerme 41, bölüm III), insanlar yalnız Aklın düsturuna göre yaşadıkları için ve bundan dolayı her insana göre zorunlu olarak iyi olan şeyi, yani (önerme sonucu, önerme 31) her insanın tabiatı ile uyuşan şeyi yaparlar; öyle ise insanlar zorunlu olarak her zaman Akıl düsturuna göre yaşamaları bakımından birbirleriyle uyuşurlar.

Önerme Sonucu I

İnsana, tabiatta Akıl düsturuna göre yaşayan bir insandan daha faydalı hiçbir tekil şey yoktur. Zira bir insana en faydalı olan şey onun tabiatı ile uyuşan şeydir (önerme sonucu, önerme 31) yani (kendiliğinden bilindiği üzere) bu, insandır. Fakat insan yalnız Akıl düsturuna göre yaşadığı zaman, mutlak olarak özünün kanunlarına göre yaşar (tanım 2, bölüm III) ve yalnız bu nispette başka bir insanın tabiatı ile daima zorunlu olarak uyuşur (önceki önerme); öyle ise tekil şeyler arasında insana insandan daha faydalı bir şey yoktur.

Önerme Sonucu II

Her insan kendisine faydalı olan şeyi en fazla aradığı zaman, insanlar birbirlerine çok faydalı olurlar. Zira, herkes kendisine faydalı olanı ne kadar

çok ararsa ve kendi kendisini korumaya ne kadar çalışırsa o kadar erdeme sahip olur (önerme 20) ya da aynı anlama gelmek üzere (tanım 8) Tabiat kanunlarına göre işlemek için yani (önerme 3, bölüm III) Akıl düsturuna göre yaşamak için sahip olduğu güç o kadar büyüktür. Fakat, insanlar Akıl düsturuna göre yaşadıkları zaman (önceki önerme) birbirleriyle tabiatça en çok uyuşurlar. Öyle ise (önceki önerme) herkes kendi kendisine faydalı olanı en çok aradığı zaman, insanlar birbirlerine karşı en faydalı olurlar.

Scolie

Göstermiş olduğumuz şeyi, tecrübe her gün o kadar tanıklarıyla (*témoignage*) meydana koymaktadır ki, onların hemen hepsi şunu tekrar ederler: İnsan, insan için bir Tanrıdır. Bununla birlikte insanların Akıl düsturuna göre yaşamaları çok nadirdir; insanlardan çoğunun hasetçi olmaları ve birbirlerine karşı zarar vermelerinin sebebi işte bu Akıl düsturuna göre yaşamanın çok nadir oluşudur. Bununla birlikte, onlar hayatlarını yalnızlık içinde geçiremezler ve onlardan çoğu insanın toplumsal bir hayvan olduğu şeklindeki tanıma çok uygun yaşarlar; ve gerçekte şeyler o yolda düzenlenmiştir ki, insanların toplumundan insanlara zararlardan çok fayda ve kâr gelir. Öyle ise varsın hicivciler insana ait şeyleri alaya almaya kalksınlar, varsın ilahiyatçılar ondan nefret etsinler, ya da melânkolikler güçleri yettiği kadar işlenmemiş, kaba ve yabani bir hayatı övsünler ve insanları kötümseyerek hayvanlara karşı hayranlık göstersinler; bundan dolayı insanlar ihtiyaçları olan şeyleri karşılıklı bir yardım ile çok daha kolay elde edebileceklerini ve her yandan kendilerini ürküten tehlikelerden ancak birleşmiş kuvvetleriyle kaçınabileceklerini duymadan geri kalmayacaklardır ve burada ben insanlara ait etkilerin hayvanlarınkinden çok daha fazla göz önüne alınmaya değer olduğunu ve insana ait olan şeyin bilgi edinilmeye en layık şey olduğunu açıklamadan geçiyorum. Fakat bunları uzun uzadıya başka yerde inceleyeceğiz.

Önerme XXXVI

Erdemin peşinden gidenlerin yüce iyiliği hepsinde ortaktır ve hepsi bundan aynı derecede sevinç duyarlar.

Kanıtlama

Erdemle işlemek, Akıl düsturuna göre işlemek demektir (önerme 24) ve akılla yapmaya çalıştığımız her şeyi bilmektir (tanımaktır) (önerme 26);

böylece (önerme 28) erdemin peşinden giden kimselerin üstün iyiliği Tanrıyı bilmektir, yani (önerme 47, bölüm II, scolie'si ile birlikte) bütün insanlarda ortak olan bir iyiliktir. Ve o, insanların aynı tabiatta olmaları bakımından, bütün insanlarca aynı suretle elde edilebilir.

Scolie

Birisi soruyordu: Fakat, erdem peşinde koşanlardan ibaret olan kimselerin yüce iyiliği, yukarıdaki gibi eğer herkeste ortak değilse, (önerme 34) Akıl düsturuna göre yaşayan, yani tabiatça birbirleriyle uyuşmaları bakımından göz önüne alınan insanlar (önerme 35), birbirlerine karşıt değil midirler? Buna karşı insanın yüce iyiliğinin herkeste ortak olmasının iğreti olarak değil, Aklın tabiatının sonucu olarak meydana geldiği şeklinde cevap verilecektir ve bu da insanın akılla tanımlanması bakımından, insanın asıl özünden çıkarılarak yapılacaktır; zira insan bu yüce iyilikten sevinci elde edemeseydi ne var olabilir, ne varlığı tasarlanabilirdi. Vakaa Allah'ın ezeli ve sonsuz özüne ait upuygun bir bilgiye sahip olmak, insan Ruhunun özüne aittir (Önerme 47, bölüm II).

Önerme XXXVII

Erdem peşinde koşan bir kimsenin kendi kendisi için arzu ettiği iyiliği, o kimse başka insanlar için de isteyecektir ve o Tanrı hakkında ne kadar büyük bir bilgi elde ederse, bu iyilik de o kadar büyük olacaktır.

Kanıtlama

Aklın düsturuna göre yaşamaları bakımından insanlar, insan için en faydalı olanlardır (önerme sonucu, önerme 35) ve böylece (önerme 19) insanların Akıl düsturuna göre yaşamalarını sağlamaya çalışacağız. Fakat Aklın emrine göre yaşayan kimsenin kendi kendisi için istediği iyilik (önerme 24) erdeme göre yaşamak, yani bilmektir (önerme 26); öyle ise erdem peşinde koşan bir kimsenin kendi kendisi için istediği iyiliği, o, başka insanlar için de isteyecektir. Bundan başka, bu arzu, Ruha ait olması bakımından, Ruhun asıl özüdür (duygulanışların 1'inci tanımı); halbuki, Ruhun özü Tanrı bilgisini kuşatan (önerme 47, bölüm II) bir bilgiden ibarettir (önerme 11, bölüm II) ve o bulunmadan ne var olabilir, ne tasarlanabilir (kavranabilir) (önerme 15, bölüm I). Bundan dolayı, Ruhun özünü kuşatan Tanrı bilgisi ne kadar büyükse, kendi kendisi için istediği iyiliği

başkası için de isteyen erdem peşindeki kimsenin duyduğu arzu da o kadar büyük olacaktır.

Başka Kanıtlama

İnsan kendisi için istediği ve sevdiği iyiliği, başkalarının da sevdiklerini görürse, onu devamlı (kararlı) bir tarzda sevecektir (önerme 31, bölüm III); öyle ise başkalarının onu sevmeleri için o çabalayacaktır (aynı önermenin önerme sonucu) ve bu iyilik (önceki önerme) hepsinde ortak olduğu ve hepsi onunla aynı derecede gelişebildikleri için, öyle ise o herkesin ondan sevinç duymaları için (aynı sebepten dolayı) çalışabilir ve bu iyilikten ne kadar çok faydalanırsa bu sevinci de o kadar çok (olacaktır) olur.

Scolie I

Her kim yalnız kendisini duygulandıran edilgi (pasif hal) yüzünden kendisinin sevdiği şeyleri başkalarının da sevmeleri ve kendi yaratılışına göre başkalarının de yaşamaları için çabalarsa, yalnız içtepi (*impulsion*) ile hareket eder (işler) ve bu sebepten onun bu hareketi, hele başka zevkleri olanlar için menfurdur (*odieux*), buna karşılık onlar da kendilerinden başka herkesin yaratılışına göre yaşaması için, yine içtepi ile çaba harcarlar. Bundan başka, bir duygulanış yüzünden insanların istedikleri (arzu ettikleri) yüce obje çoğu kere yalnız bir kimsede bulunacak bir tabiatta olduğu için, böylece onu sevenlerin kendi içlerinde kendi kendileriyle ahenk halinde bulunmadıkları ve sevilen şey hakkında övmelere ve göklere çıkarmalara kalktıkları zaman inanılmamış olmadan korktukları olağan şeylerdendir. Tersine, başkalarını Akla göre yöneltmeye çalışan kimse, içtepi ile değil, insanca ve tatlılıkla hareket eder ve kendi kendisiyle tam bir iç uyarlığı halinde kalır. Yaşamada devam etmek için Tanrı hakkında fikri sahip olmamız veya Tanrıyı bilmemiz bakımından bizim nedeni olduğumuz bütün etkiler (işleyişler) ve bütün arzuları "Din"e irca ediyorum. Aslı (kökü) Aklın düsturuna göre yaşamamızdan gelen iyilik yapma arzusuna ahlak (*Moralité*) diyorum. Yaşayan insanı Aklın düsturuna bağlı olarak ele alan, başkalarına da dostluk bağı ile bağlanan arzuya, namusluluk (*Honnêteté*) diyorum. Akıl düsturuna göre yaşayan insanları övenlere *namuslu*, tersine, dostluğun korunmasına karşı koyanlara aşağı (*vilain*) diyorum; böylece, toplumsal yapının (sitenin) temellerinin neler olduğunu da gösterdim. Bundan dolayı, hakiki erdem yalnız Akıl

düsturuna göre yaşamadan ibaret olduğu; güçsüzlük ise insanın kendisini dış şeylere göre edilgin (pasif) olarak yöneltilmeye bırakmasından, dış âlemin yapısı neleri istiyorsa onlarla gerektirilip, yalnız kendisinde göz önüne alınan asıl tabiatının istediğine göre gerektirilmemesinden ibaret olduğu için, hakiki erdem ile güçsüzlük arasındaki fark böylece kolaylıkla görülür. İşte 18'inci önermenin scolie'sinde kanıtlamaya söz vermiş olduğum şey budur. Böylece görülebilir ki, hayvanları kurban etmeyi (boğazlamayı) yasak etmeden ibaret olan kanun boşuna bir yanlış-inanç üzerinde kurulmuştur ve sağlam akıldan ziyade kadın acıması (merhameti) üzerine dayanmaktadır. Faydalının aranması kuralı bize insanlarla birleşmemizin zorunlu olduğunu öğretiyor, fakat tabiatları insanın tabiatından farklı olan hayvanlarla ve eşya ile birleşme zorunluluğunu öğretmiyor; onların bizim üzerimizdeki hakları kadar bizim de onlara karşı aynı haklarımız vardır. Yahut daha doğrusu herkesin hakkı kendi erdemi ya da gücü ile tanımlanmış olduğu için, hayvanların insanlar üzerinde hakları olmasından çok insanların hayvanlar üzerinde hakları vardır. Bununla birlikte hayvanların duyguları olduğunu inkâr etmiyorum; fakat bu sebepten dolayı bizim yararımızı (çıkarımızı) düşünmemizin, onları faydamıza göre kullanmamızın ve işimize en iyi nasıl geliyorsa onlara karşı öyle davranmamızın yasak edilmesini yadsıyorum; çünkü onlar tabiatça bizimle uyuşmazlar ve onların duygulanışı insan duygulanışlarından tabiatça farklıdır (önerme 57'nin scolie'si, bölüm III). Şimdi benim Haklı, Haksız, Günah ve en sonra meziyetin (sevap) ne olduğunu açıklamam kalıyor ki, bunun için aşağıdaki scolie'ye bakın.

Scolie 2

Birinci bölümün ekinde övme ile yermenin, meziyet (ya da sevap) ile günahın, haklı ile haksızın ne oldukların açıklamaya söz vermiştim. Övme ve yerme için önerme 29, bölüm III'te açıklamalar verdim; başka noktalar hakkında burada birkaç söz söylemek sırası gelmiştir. Fakat daha önce insanın tabiî hali ile medeni halinin ne olduğu hakkında birkaç kelime söylemeliyim.

Herkes, Tabiatın yüce hakkına göre vardır ve bunun sonucu olarak da herkes kendi tabiatının zorunluluğundan ileri gelen şeyi Tabiatın yüce hakkı ile yapar ve böylece herkes hangi şeyin iyi, hangi şeyin kötü olduğuna dair Tabiatın yüce hakkına göre hüküm verir, ya da kendi yaradılışına

göre kendi çıkarını düşünür (önerme 19 ve 20), öç alır (önerme 40, bölüm III'ün önerme sonucu) ve sevdiği şeyi korumaya, kin beslediği ya da nefret ettiği şeyi yok etmeye çalışır (önerme 28, bölüm III). Eğer insanlar Akıl düsturuna göre yaşamış olsalardı, herkes, başkasına hiçbir zarar vermeden, kendisine ait olan hakka sahip olacaktı (önerme 35'in önerme sonucu). Fakat insanlar kendi güçlerini çok aşan duygulanışlara (önerme sonucu, önerme 4) ya da insan erdemine (önerme 6) bağlı oldukları için, türlü yönlerden sürüklenmişlerdir (önerme 33) ve birbirlerine karşıttırlar (önerme 34), halbuki onların karşılıklı yardıma ihtiyaçları vardır (önerme 35 ve scolie'si), öyle ise insanların ahenk ve uyuşma halinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri için, tabiî haklarından vazgeçmeleri ve başkasına zarar vermeye elverişli olabilen hiçbir şeyi yapmayacaklarını birbirlerine sağlamaları zorunludur. Hangi şartlarda bu mümkündür, yani zorunlu olarak kararsız ve değişik (önerme 33) duygulanışlara (önerme sonucu, önerme 4) bağlı olan insanların karşılıklı bu teminatı verebilmeleri ve birbirlerine inanmaları nasıl mümkün olur? Bu cihetler bu bölümün 7'nci önermesinde ve üçüncü bölümün 39'uncu önermesinde görülmektedir. Vakaa ben orada diyorum ki, bir duygulanış ancak daha kuvvetli (ve azaltılmak ya da indirilmek istenen duygulanışa karşıt olan) bir duygulanışla azaltılabilir ve herkes daha büyük bir zarar korkusuyla zarar vermeden vazgeçer (çekinir). Öyle ise, eğer bir toplum herkesin kendisi için öç alma ve iyi ile kötü hakkında hüküm verme hakkını almasını isterse ve böylece ortak bir hayat kuralı tespit etmeye, kanunlar kurmaya ve onları duygulanışları azaltmayan Akılla değil (scolie, önerme 17) fakat tehditlerle devam ettirme gücüne sahip ise, bu kanun ile böyle bir toplum kurulabilecektir ve kanunlarla devam eden bu topluma ve onun kendini koruma gücüne "Site" (siyasal toplum) denir ve onun hakkının korunması altında bulunanlara da siteliler (*citoyens*) denir. Bununla biz kolaylıkla, tabiî halde herkesin yalnız kendi faydasını, kendi çıkarını düşündüğü ve yaradılışına göre biricik kuralı kendi çıkarı (menfaati) olduğu için, hangi şeyin kötü olduğu hakkında karar verdiği ve en sonra kendisinden başka hiç kimseye boyun eğmesi hiçbir kanunla tespit edilmiş olmadığı için, kolaylıkla öğreniriz ki (biliriz ki), tabii halde herkesin uygun görmesiyle iyi, ya da kötü olan hiçbir şey yoktur. Ve böylece, tabiî halde günah tasarlanamaz, günah ancak hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğu genel uygun görme (sanı) diye tespit edildiği ve herkesin Siteye boyun eğmesi

gerektiği kabul edildiği zaman, medeni halde tasarlanabilir. Günah öyle ise, öyle bir itaatsizlikten ibarettir ki, onu işleyen yalnız Site hukuku ile cezalandırılır ve tersine, boyun eğme de, siteli (*citoyen*) için bir meziyet (*mérite*) sayılır, çünkü bu suretle onun Site çıkarlarından faydalanmaya değerli olduğuna hükmedilir. Bundan başka, tabii halde hiç kimse, ortak uygun görme ile (*consentement*) hiçbir şeyin efendisi değildir ve tabiatta birinin ya da başkasının "şeyi" denilen hiçbir şey yoktur; fakat bir şey bütüne aittir; bundan dolayı tabiî halde, herkesin bir "kimse"ye ait olanı kendisine verme ve kendisine ait olanı ondan alma iradesi tasarlanamaz: yani tabii halde haklı ya da haksız denebilecek hiçbir şey yoktur; fakat medeni halde, ortak uygun görme (*consentement*) ile hangi şeyin ona, hangisinin başkasına ait olduğu tespit edilmiştir. Böylece görülüyor ki, haklı ve haksız, günah ve sevap Ruhun tabiatını açıklayan sıfatlar değil, dışsal (*extrinsèque*) olan kavramlardır.

Önerme XXXVIII

Pek çok biçimlerde duygulanabilecek, ya da dış cisimleri pek çok biçimlerde duygulanmaya elverişli kılacak bir insan Bedenine sahip olan kimse, insan için yararlıdır; ve bu suretle Beden, duygulanmaya ve başka cisimleri birçok biçimlerde duygulandırmaya ne kadar yetkili bir hale konmuşsa o kadar fazla faydalıdır.

Kanıtlama

Böyle bir yatkınlık Bedende ne kadar fazla ise, Ruh kavramaya, algılamaya o kadar fazla elverişli olur (önerme 14, bölüm II); nitekim, böyle bir hal ve şart içindeki Bedene sahip olan ve bu yatkınlığı artıran kimse, zorunlu olarak iyi ya da faydalıdır (önerme 26 ve 27) ve bu yatkınlığı ne kadar artırırsa o da o kadar artar; bir şey, tersine (aynı önerme 14, bölüm II ve önerme 26 ve 27) Bedenin bu yatkınlığını azaltırsa, bu şey zararlıdır.

Önerme XXXIX

İnsan Bedeninin kısımlarını birbirleriyle tutmak üzere korunmasını sağlayan hareket ve sükûn münasebeti iyidir; tersine olarak insan Bedeninin kısımlarını birbirlerine karşı hareket ve sükûndan başka bir rabıta veya münasebetle sağlayan şey kötüdür.

Kanıtlama

İnsan Bedeninin kendi kendini koruması için, pek çok sayıda başka cisimlere ihtiyacı vardır (postulat 4, bölüm II). Fakat insan Bedenini kuran şey, kısımların belirli bir münasebete göre hareketlerini birbirlerine ulaştırmalarından ibarettir (önerme 13, bölüm II'den sonra gelen Lemma'dan önceki tanım). Öyle ise insan Bedeninin kısımları arasında var olan hareket ya da sükûn münasebetinin korunmasını sağlayan şey, insan Bedeninin şeklini de korumak ve bunun sonucu olarak (postulat 3 ve 6, bölüm II) insan Bedeninin birçok biçimlerde duygulanabilmesini ve birçok biçimlerde dış şeyleri duygulandırmasını sağlar; bu ise iyidir (önceki önerme). Bundan başka, insan Bedeninin kısımları arasında bir hareket ve sükûn münasebetinin kurulmasını sağlayan şey aynı zamanda (aynı tanım, bölüm II) yeni bir şekilde bu Beden yerine geçmesini de sağlar, yani (kendiliğinden bilindiği ve bu bölümün önsözünün sonunda gösterdiğimiz üzere) insan Bedeninin mahvolmasına ve bunun sonucu olarak birçok biçimlerde duygulanması bakımından bütün yatkınlığını kaybetmesine sebep olur; bu da, bundan dolayı kötüdür.

Scolie

Bu insan Ruhuna ne derecede zararlıdır ya da ona ne kadar yararlı olabilir, bunları beşinci bölümde açıklayacağız. Bununla birlikte, burada kaydetmek gerekir ki, benim anladığım tarzda, Bedenin kısımları arasında münasebet, başka bir hareket ve sükûn münasebeti kurulmaya elverişli bir biçim aldığı zaman Bedenin ölümü meydana gelir. Her ne kadar kan dolaşımı devam eder ve insanda başka hayat alametleri görünürse de, insan Bedeninin bununla birlikte birincisinden büsbütün farklı başka bir tabiatı olabilecek surette tabiatını değiştirebildiğini inkâra cesaret etmiyorum. Bedenin kadavra haline gelince ölmeyeceğini kabul etmeye bizi hiçbir sebep zorlayamaz; asıl deney de bana bunun aksine inandırabilir gibi görünüyor. Bazen insan öyle değişmelere uğrar ki, onun artık aynı şey olduğunu söylemek çok güçtür. Ben, özel olarak bir hastalığa tutulmuş olup sonradan şifa bulmasına rağmen kendi komedi ve trajedilerini yazmış olduğu geçmiş hayatına, artık kendisine ait değilmiş gibi bakan bir İspanyol şairinden söz edildiğini işitmiştim; eğer o ana dilini de unutmuş olsaydı, ona erişkin bir çocuk gözüyle bakılabilirdi ve eğer bu, inanılamaz gibi görünüyorsa, ya çocuklar için ne demeli? Yaşı ilerlemiş bir adam kendi tabiatın-

dan çok farklı olduğu halde bu çocukların tabiatına inanıyor. Eğer vaktiyle hiç çocuk olmamış olsaydı, başkaları hakkında kendisine göre bir tahminde bulunmasaydı onlara inanmayacaktı. Fakat yanlış inançlarda yeni sorulara meydan vermemek için bu konuyu bir yana bırakmayı doğru buluyorum.

Önerme XL

İnsanları ortak bir topluma doğru götüren şey, yani onları ahenk haline koyan şey faydalıdır; Siteye ahenksizlik getiren şey ise, tersine kötüdür.

Kanıtlama

İnsanların Ahenk, Uyuşma halinde yaşamlarını sağlayan şey onların aynı Akıl düsturuna göre yaşamalarını sağlayan şeydir (önerme 35) ve böylece (önerme 26 ve 27) o iyidir; tersine olarak aynı sebepten dolayı ahenksizlik uyandıran şey kötüdür.

Önerme XLI

Sevinç hiçbir zaman doğrudan doğruya kötü değildir, fakat iyidir; keder ise tersine, doğrudan doğruya kötüdür.

Kanıtlama

Sevinç (önerme 11, bölüm III, scolie'si ile birlikte) bedenin işleme gücünün artmış ya da tamamlanmış olduğu bir duygulanıştır; keder ise, tersine, Bedenin işleme gücünün eksilmiş ya da inmiş olduğu bir duygulanıştır ve bundan dolayı (önerme 38) Sevinç doğrudan doğruya iyidir, vb.

Önerme XLII

Neşenin asla aşırı hali olamaz, o her zaman iyidir; tersine, melânkoli her zaman kötüdür.

Kanıtlama

Neşe (önerme 11, bölüm III'ün scolie'sindeki tanıma bakın), Bedenin bütün kısımlarının aynı derecede duygulanmış olmasından ibaret olan, sırf Bedene ait bir sevinçtir; yani (önerme 11, bölüm III) orada Bedenin işleme gücü o tarzda artmış ya da tamamlanmıştır ki, onun bütün kısımları birbirleriyle aynı hareket ve sükûn nispetini saklarlar; böylece (önerme 39) neşe her zaman iyidir ve onun asla aşırı hali olamaz. Melânkoli yine (önerme 11'in scolie'sindeki tanıma bakın) Bedenin işleme gücünün

mutlak olarak azalmış ya da inmiş olmasından ibaret, Bedene ait bir kederdir ve bundan dolayı (önerme 38) o her zaman kötüdür.

Önerme XLIII

Hoşlanmanın[3] aşırı hali olabilir ve kötü olabilir; Elem, bir sevinç olan hoşlanmanın iyi olmasına karşılık, kötüdür.

Kanıtlama

Hoşlanma, Bedenin kısımlarından birinin ya da birkaçının ötekilerinden daha çok duygulanmış olmasından ibaret, insan Bedenine ait bir sevinçtir (önerme 11, bölüm III'ün scolie'sindeki tanıma bkz.) ve bu duygulanışın gücü Bedenin başka etkilerini aşacak tarzda olabilir (önerme 6); ona ısrarla bağlı kalır ve böylece Bedenin pek çok sayıdaki başka tarzda duygulanmaya elverişli olmasına engel olur; bu duygulanış öyle ise (önerme 38) kötü olabilir. Tersine olarak kendi başına ele alınınca bir keder olan elem için o iyi olamaz (önerme 41). Fakat onun kuvveti ve artışı bizim gücümüzle karşılaştırılınca bir dış nedenin gücü ile tanımlandığı için (önerme 5), bu duygulanışların kuvvetlerinin sonsuz derecede değişikliğe uğradığını ve sonsuz tarzlarda işlediklerini tasarlayabiliriz (önerme 3); öyle ise biz, hoşlanma azalınca, aşırı bir halde olmasına engel olan ve bu nispette bu önermenin birinci kısmı ile Bedenin yatkınlığını azaltmayacak bir tarzda bir elem tasarlayabiliriz; ve böyle bir durumda, bundan dolayı, elem iyi olabilir.

Önerme XLIV

Sevgi ve Arzunun aşırı halleri olabilir.

Kanıtlama

Sevgi denen şey bir sevinçtir (duygulanışların 6'ncı tanımı) ki, bir dış nedenle birlikte bulunur; öyle ise (önerme 11, bölüm III'ün scolie'si ile) bir dış nedenin fikri ile birlikte bulunan hoşlanma bir Sevgidir; böylece Sevginin aşırı hali olabilir (önceki önerme). Bundan başka, bir Arzuyu doğuran duygulanış ne kadar büyükse, bu arzu da o kadar büyüktür (önerme 37, bölüm III), öyle ise bir duygulanış insanın başka etkilerini ne

3) *Chatouillement.*

kadar aşabilirse (önerme 6) bu duygulanıştan doğan Arzu da başka arzuları o kadar aşabilir ve bunun sonucu olarak, önceki önermede göstermiş olduğumuz hoşlanmadaki aynı aşırı hale sahip olabilir.

Scolie

İyi olduğunu söylediğim Neşe, gözlemlediğimden daha kolay tasarlanabilir. Zira bizde her gün hâkim olan duygulanışlar, çoğu zaman başka kısımlardan daha fazla duygulanmış olan beden kısmına aittirler; duygulanışların böyle çoğunda aşırı hal vardır ve Ruhu tek bir objenin düşünülmesine bağlarlarken o sırada başkaları düşünülmez. Her ne kadar insanlar, aslında, birçok duygulanışlara bağlı iseler de ve daima aynı duygulanışın hükmü altında bulunmaları nadir görülen şeylerden ise de, tek ve aynı duygulanışa ısrarla bağlı kalan birçokları da vardır. Biz vakaa bazen öyle bir objeyle duygulananları görüyoruz ki, onlarda bir objenin hazır bulunmayışına rağmen, bu insanlar onun şimdi önlerinde olduğuna inanıyorlar ve bu hal uyumamış bir insanın başına geldiği zaman, onun hezeyan halinde olduğunu veya saçmaladığını söylüyoruz. Sevgiden yanıp tutuşanlar gece gündüz sevdikleri kadını veya bir kurtizanı hayal etmeden başka bir şey yapmadıkları ve genel olarak gülünç bir hale geldikleri için, bir hayli saçmalamış gibi karşılanırlar. Kazanç ve paradan başka bir şey düşünmeyen, pinti, yalnızca ün salmak ve başarı ile zihni dolu olan haris vb.'nde ise, tersine, onların hezeyan halinde olduğuna inanılmaz, çünkü onlar genel olarak başkasına elem vermekte ve kin beslenmeye layık görülmektedirler. Gerçekte, bununla birlikte, pintilik, harislik, sefihlik her ne kadar hastalıklar arasında sıralanmıyorsa da, yine hezeyan çeşitleridir.

Önerme XLV

Kin asla iyi olamaz.

Kanıtlama

Kin beslediğimiz insanı yok etmeye çalışıyoruz (önerme 39, bölüm III), yani kötü olan bir şeye çalışıyoruz (önerme 37), öyle ise, vb...

Scolie

Bu önermede ve sonraki önermelerde görülecektir ki, ben Kin deyince yalnız insanlara karşı olan kin ve nefreti anlıyorum.

Önerme sonucu I

Haset, alay etme, küçümseme, öfke, öç alma veya kine irca edilen ya da ondan doğan başka duygulanışlar kötü şeylerdir; bu nokta önerme 39, bölüm III ve önerme 37 ile de apaçık olarak görülmektedir.

Önerme sonucu II

Kinle duygulanmış olmamızdan dolayı arzu duyduğumuz her şey bayağıdır ve Site içinde haksızın tanımlarında da görülüyor.

Scolie

Birinci önerme sonucunda kötü olduğunu söylemiş olduğum alay etme ile gülme arasında büyük bir fark görüyorum. Zira gülme, eğlencede olduğu gibi, saf bir sevinçtir ve bundan dolayı o, aşırı olmamak şartıyla, kendi başına iyidir (önerme 41). Şüphesiz yalnız vahşi ve gamlı bir yanlış-inanç haz duymayı yasak eder. Gerçekten onda melankoliyi kovmadan çok açlık ve susuzluğu dindirmek mi söz konusudur? İşte benim kuralım, benim sanım budur! Hiçbir Tanrısal güç, bir hasetçiden başka hiç kimse benim güçsüzlüğümden ve ıstırabımdan haz duymaz; ondan başka hiç kimse göz yaşlarımızı, hıçkırıklarımızı, korkumuzu ve içimizdeki başka güçsüzlük belirtilerini erdem yerine alamaz; tersine, duygulanmış olduğumuz sevinç ne kadar büyükse, yükseldiğimiz yetkinlik derecesi o kadar büyüktür ve tanrısal tabiata katılmamız o kadar zorunludur. Öyle ise gücü yettiği kadar her şeyi kullanmak ve her şeyden haz duymak –nefret derecesine kadar gitmemek şartıyla ki, bu artık haz almak demek değildir– bilge bir kimsenin şanıdır. Kendi kendisinin tamiri, kuvvetlerinin yenileştirilmesi için ölçülü nitelikte alınan hoş gıdaları yemek ve içkileri içmek, nitekim güzel kokular ve yeşil bitkilerin latif süslerinden, bedeni hamlıktan çıkaran ve işleten oyunlardan, her biri başkasına hiçbir zarar vermeden kullanılabilen bu gibi daha birçok şeylerden faydalanmak bilge bir insanın şanıdır diyorum. Vakaa, bütün Bedenin kendi tabiatına vergi olan şeyleri yapabilmesi ve Ruhun da nitekim birçok şeyleri aynı zamanda anlamaya elverişli olabilmesi için, insan bedenini terkip eden farklı tabiatta pek çok kısımlar biteviye yeni ve değişik bir gıda alma ihtiyacındadırlar; hayatı bu düzenleme tarzı böylece hem ilkelerimiz hem de kullanılmakta olan pratik ile çok iyi uyuşmaktadır; öyle ise hiçbir hayat kuralı her bakımdan ondan daha iyi ve daha tavsiyeye değer sayılamaz ve burada

bu noktayı artık ne daha açık ne de daha geniş açıklamak gerekmektedir.

Önerme XLVI

Her kim Aklın düsturuna göre yaşarsa, gücü yettiği kadar başkasının kendi hakkındaki kinini, öfkesini, aşağı görmesini sevgi, ya da yüksek gönüllülükle karşılamaya çalışır.

Kanıtlama

Bütün kin duygulanışları kötüdür (önceki önermenin birinci önerme sonucu); öyle ise her kim Aklın düsturuna göre yaşarsa, mümkün olduğu kadar kin duygulanışlarının hükmü altında bulunmamaya çalışacaktır ve bunun sonucu olarak, (önerme 37), bir başka insanın da bu edilgilerle duygulanmaması için çabalayacaktır. Fakat kin karşılık bir kin ile artmış olur ve tersine, sevgi ile söndürülmüş olur (önerme 43, bölüm III), o suretle ki, o kin sevgiye çevrilir (önerme 44, bölüm III). Öyle ise her kim Aklın düsturuna göre yaşarsa, Kini Sevgi ile, yani yüksek gönüllülükle karşılamaya çalışacaktır (önerme 59, bölüm III'ün scolie'sindeki tanıma bkz.).

Scolie

Her kim uğradığı hakaretlere karşılık bir kin ile öç almak isterse, şüphesiz sefalet içinde yaşar, bahtsız olur. Her kim tersine, muzaffer olarak, Kini Sevgi ile yenmeye çalışırsa, şüphe yok sevinç ve huzur içinde onu yener, bir kimseye karşı koyduğu kadar kolaylıkla birçok kimseye karşı koyar ve talihin yardımına herkesten az ihtiyacı olur. Onun yendiği kimseler için yenilgi sevinç vericidir, çünkü onlar asla kuvvet eksikliğinden yenilmemişlerdir, fakat kuvvetlerinin artması yüzünden yenilmişlerdir; bütün bunlar Sevgi ve Zihnin tanımlarından o kadar açık olarak çıkarlar ki, bunları özel kanıtlama konusu haline getirmeye ihtiyaç yoktur.

Önerme XLVII

Umut ve Korku duygulanışları kendi başlarına iyi olamazlar.

Kanıtlama

Kedersiz yalnız Umut ve Korku duygulanışı yoktur. Zira korku bir kederdir (duygulanışların 13'üncü tanımı) ve Korkusuz Umut da yoktur

(duygulanışların 12 ve 13'üncü tanımlarının açıklanması); bundan dolayı (önerme 41) bu duygulanışlar kendi başlarına iyi olamazlar. Ancak taşkın ve aşırı bir sevinci azaltabilmeleri bakımından iyi olabilirler (önerme 43).

Scolie

Buna şu noktayı da katınız ki, bu duygulanışlar bir bilgi eksikliği ve bir Ruh güçsüzlüğü gösterirler; bu sebepten de Huzur, Umutsuzluk, İç gelişmesi ve Vicdan üzüntüsü bir iç güçsüzlüğünün belirtileridir. Vakaa her ne kadar Huzur ve iç gelişmesi sevinç duygulanışları ise de, onlar bununla birlikte önceki bir kederi yani korkuyu ve umudu içerirler. Öyle ise, biz ne kadar Akıl düsturuna göre yaşamaya çalışırsak, umuda o kadar daha az bağlı olmaya, Korkudan kurtulmaya, talihe mümkün olduğu kadar emretmeye ve etkilerimizi Aklın kesin danışmasına göre o kadar yöneltmeye çalışacağız.

Önerme XLVIII

Aşırı değerlendirme ve aşırı değersiz görme duygulanışları her zaman kötüdür.

Kanıtlama

Gerçi bu duygulanışlar (duygulanışların 21 ve 22'nci tanımları), akla karşıttırlar, öyle ise onlar kötüdürler (önerme 26 ve 27).

Önerme XLIX

Aşırı değerlendirme, aşırı değerlendirilen insanı kolaylıkla gururlu[4] kılar.

Kanıtlama

Bir kimsenin bize karşı sevgisinden dolayı, bize hak ettiğimizden üstün değer verdiğini görürsek, bununla kolaylıkla övünürüz (önerme 41, bölüm III'ün scolie'si), yani bir sevinçle duygulanırız (duygulanışların 30'uncu tanımı) ve bu suretle bizim için söylendiğini öğrendiğimiz iyi şeylere kolayca inanırız (önerme 25, bölüm III); bundan dolayı, biz sırf kendimize karşı olan sevgi yüzünden değerimizden üstün hüküm veririz, yani (duygulanışların 28'inci tanımı), biz kolaylıkla gurura kapılırız.

4) Bu yerde övüngen kelimesini de kullanabiliriz, ancak bu *vaniteux*'ye daha uygundur.

Önerme L

Acıma, Akıl düsturuna göre yaşayan bir insanda, kendi başına kötü ve faydasızdır.

Kanıtlama

Acıma, gerçi, (duygulanışların 18'inci tanımı), bir Kederdir; bundan dolayı, kendi başına kötüdür. Ondan meydana gelen iyilik için, yani kendisi hakkında acıma duyduğumuz kimseyi sefaletinden kurtarmaya çalıştığımız için (önerme 27, bölüm III'ün üçüncü önerme sonucu), onu biz yalnız Aklın emri ile yapmak istiyoruz (önerme 37) ve yalnız iyi olduğunu kesinlikle bildiğimiz bir şeyi Aklın emri ile yapabiliriz (önerme 27); acıma öyle ise Aklın düsturuna göre yaşayan bir insanda kendi başına kötüdür ve faydasızdır.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, Aklın emrine göre yaşayan bir kimse gücü yettiği kadar acıma duymamaya çalışır.

Scolie

Her şeyin doğru olarak tanrısal tabiatın zorunluluğundan çıktığını bilen ve Tabiatın ezeli kanunları ve kurallarına göre bu sonuca ulaşan kimse, şüphesiz Kin, Alay etme, ya da Küçümsemeyi hak eden hiçbir şey bulmayacak ve hiç kimse için acıma duymayacaktır: fakat insani erdemin elverdiği kadar, denildiği gibi, iyilik yapmaya, sevinç içinde bulunmaya çalışacaktır. Buna şu noktayı da katmalı ki, kolayca acıma duygusu duyan ve başkasının gözyaşları ve sefaletinden üzülen kimse, çoğu kere, sonradan pişman olacağı şeyler yapar; Bir yandan gerçi kesinlikle iyi olduğunu bilmemiz gereken bir duygulanışla hiçbir şey yapmıyoruz, öte yandan sahte gözyaşlarından kolayca aldanmış bulunuyoruz. Ve ben burada açıkça, Akıl düsturuna göre yaşayan insandan söz ediyorum. Başkalarının yardımına koşmak için ne Akılla ne acıma ile hareket etmeyen kimseye[5], doğrusu, insanca davranmayan (*inhumain*) kimse denir, zira (önerme 27, bölüm III), o hiç de insana benzer görünmüyor.

5) Türkçe'de iki olumsuz yan yana gelince onları ifade eden olumsuz, olumlu şekilde yazılırsa da, yaygın yanlışlığa uyuyoruz.

Önerme LI

İyi gözle bakmak (*Faveur*)[6] Akla aykırı değildir, onunla uyuşabilir ve ondan doğabilir.

Kanıtlama

İyi gözle bakmak gerçi, başkasına iyilik yapan kimseye karşı sevgidir (duygulanışların 19'uncu tanımı); öyle ise, o işleme ve etkinlik demek olduğuna göre, Ruha (önerme 59, bölüm III), yani (önerme 3, bölüm III) bilmesi bakımından Ruha nispet edilebilir, bundan dolayı Akılla uyuşur.

Başka Kanıtlama

Aklın düsturuna göre yaşayan kimse, kendisi için istediği şeyi başkası için de ister (önerme 37); öyle ise bundan dolayı bir kimsenin başkasına iyilik yaptığını görmesi, kendisinin iyilik yapmak için çabasını tamamlamıştır, yani (önerme 11, bölüm III'ün scolie'si), o sevinç duyacaktır ve bu hipotez gereğince, başkasına iyilik yapan kimsenin fikri ile birlikte meydana gelir; bundan dolayı da onu iyi gözle karşılar.

Scolie

Tanımlamış olduğumuz tarzda haksızlık –ya da kötü davranma– (duygulanışların 20'nci tanımı), zorunlu olarak kötüdür (önerme 42). Bununla birlikte, göstermemiz gerekir ki, eğer üstün bir otorite Sitede barışı sağlamak amacı ile bir başkasına haksızlık yapan bir siteliyi cezalandırırsa, onun bu otorite tarafından haksızlığa uğradığını söylemek istemiyorum. Çünkü bu otorite onu mahvetme kini ile güdülmüş değildir. Cezalandırılmasında yalnız ahlaktan ibaret bir güdü (*mobile*) vardır.

Önerme LII

İç rahatlığının (huzurunun) kökü Akıl olabilir ve yalnız kökü Akıldan gelen iç rahatlığı mümkün olan durumların en büyüğüdür.

Kanıtlama

İç rahatlığı, insanın kendi etki gücünü göz önüne almasından doğan bir Sevinçtir (duygulanışların tanımı 25). Fakat insanın hakiki işleme

6) Bu kelimeye iyi görme de dedik.

gücü veya erdemi asıl Akıldır (önerme 3, bölüm III), ki insan orada açık ve seçik olarak düşünür (önerme 40 ve 43, bölüm III), iç rahatlığı veya huzuru öyle ise kökünü Akılda bulur. Bundan başka, insan kendi kendisini açık ve seçik olarak, yani upuygun olarak gördüğü halde, her şeyi ancak asıl kendi işleme gücünden (tanım 2, bölüm III), yani kendi tanıma gücünden çıkan şey olarak kavrar (önerme 3, bölüm III); öyle ise yalnız bu düşünce ile orada, olabildiği kadar en büyük memnunluk hali doğar.

Scolie

İç huzuru gerçekte umudumuzun yüce konusudur. Hiç kimse, vakaa (önerme 25), herhangi bir amaca göre kendi varlığını korumak için çabalamaz ve madem ki bu memnunluk gittikçe daha çok övmelerle beslenmiş ve kuvvetlendirilmiş (önerme 53, bölüm II'nin önerme sonucu) ve tersine (önerme 53, bölüm III'ün ve önerme sonucu), yermelerle gitgide daha çok bulandırılmıştır, öyle ise biz başa baş şan ve ün peşinde koşarız ve utanılacak bir hayata güçlükle katlanabiliriz.

Önerme LIII

Alçalmak (*humilité*) bir erdem değildir, yani onun kökü Akıldan gelmez.

Kanıtlama

Alçalmak, insanın kendi güçsüzlüğünü göz önüne almasından doğan bir Kederdir (duygulanışların 26'ncı tanımı); halbuki insanın kendisini ne derecede doğru Akılla bilirse o kadar kendi özüne, yani kendi gücüne (önerme 7, bölüm III) ait açık bir fikre sahip olduğu varsayılmıştır. Öyle ise insan, kendisini düşündüğü sırada kendisindeki bir güçsüzlüğü kavrıyorsa, bu hal kendi kendisini bilmesinden ileri gelmez. Fakat, (önerme 55, bölüm III) kendisinin etkinlik gücünün azalmış olmasından ileri gelir. Eğer bir insanın kendisinden daha güçlü bir şey bildiği için kendi güçsüzlüğünü düşündüğü ve bu bilgi ile kendi etki gücünü sınırladığı varsayılıyorsa, o zaman bu adamın kendi kendisini açık olarak bilmesinden, yani (önerme 26) kendi gücünün tamamlandığından başka hiçbir şey düşünmeyiz. Bunun için alçalmanın, ya da bir insanın kendi güçsüzlüğünü düşünmesinden doğan Kederin kökü doğru bir düşünceden, yani Akıldan gelmez ve o bir erdem değil, bir edilgi, bir pasif haldir.

Önerme LIV

Pişmanlık bir erdem değildir, yani onun kökü Akıldan gelmez; fakat, yaptığından pişman olan kimse, iki defa bahtsız ve güçsüzdür.

Kanıtlama

Bu önermenin birinci bölümü önceki önerme ile kanıtlanır. İkinci bölümü yalnız pişmanlığın tanımı ile apaçık olarak görülür (duygulanışların 27'nci tanımı), çünkü insan kendisini ilk önce kötü bir Arzu tarafından, sonra da Keder tarafından yenilmeye bırakır.

Scolie

İnsanlar, Aklın emrine uygun olarak pek az yaşadıkları için, şu iki duygulanış yani Alçalma ve Pişmanlık ve bunlardan başka Umut ve Korku zararlı olmadan çok faydalı olur; öyle ise eğer bir kusur işlenecekse, o daha çok bu anlamda olmalıdır. Eğer vakaa içten güçsüz olan insanların hepsi aynı derecede gururlu iseler, hiçbir şeyden utanmıyorlarsa, hiçbir şeyden korkmuyorlarsa, nasıl olup da bir araya geliyorlar ve disipline bağlı bir halde yaşayabiliyorlar. Halk yığını korkusuz olduğu zaman korkunçtur; öyle ise peygamberlerin neden dolayı bazı kimselerin faydasını değil, ortak faydayı göz önüne alarak Alçalma, alçakgönüllülük, Pişmanlık ve Saygıyı bu kadar çok övdükleri ve bunlara ait öğütler verdiklerini görüp şaşmamalıdır. Gerçekten, bu duygulanışlara bağlı olanlar başkalarından daha kolay Aklın düsturuna göre yaşamaya, yani hür olmaya ve mutluların hayatından faydalanmaya götürülebilirler.

Önerme LV

Gururun veya kendini aşağı görmenin en yüksek derecesi, kendi hakkında en tam bilgisizliktir.

Kanıtlama

Bu nokta duygulanışların 28'inci tanımı ile apaçık olarak görülüyor.

Önerme LVI

Gurur ya da kendini aşağı görmenin en yüksek derecesi en büyük iç güçsüzlüğünü gösterir.

Kanıtlama

Erdemin birinci ilkesi kendi varlığını korumaktır: önerme 22'nin önerme sonucu. Ve bu Aklın düsturuna göre olur (önerme 24), öyle ise her kim kendi kendisini bilmezse, bütün erdemlerin ilkesini ve bunun sonucu olarak bütün erdemleri de bilmez. Bundan başka, erdeme göre işlemek, etki yapmak Aklın düsturuna göre işlemekten başka bir şey değildir (önerme 24) ve her kim Aklın düsturuna göre işlerse, zorunlu olarak Aklın düsturuna göre işlediğini bilmelidir, (önerme 43, bölüm II) öyle ise, her kim kendi kendisini en çok bilmiyorsa ve bunun sonucu olarak, gösterdiğimiz gibi, bütün erdemleri de en çok bilmiyorsa, erdemle en az işler, en az etki yapar, yani 8'inci tanımda apaçık görüleceği üzere, iç hayatında en çok kendini aşağı görmenin en yüksek derecesi iç hayatının en büyük güçsüzlüğünü gösterir.

Önerme Sonucu

Buradan apaçık olarak şu sonuç çıkar ki, gururlu kimselerle kendilerini aşağı görenler duygulanışlara çok bağlıdırlar.

Scolie

Kendini aşağı görme gururdan daha kolay düzeltilebilir; gurur vakaa bir Sevinç duygulanışı olduğu halde, birincisi bir Keder duygulanışıdır; ikincisi öyle ise birinciden daha kuvvetlidir (önerme 18).

Önerme LVII

Gururlu kimse dalkavuklar veya yüze gülücülerin hazır bulunmasından hoşlanır ve yüksek gönüllülerin hazır bulunmasından nefret eder.

Kanıtlama

Gurur, insanın kendi kendisine gerçekte olduğundan üstün değer vermesinden doğan bir Sevinçtir (duygulanışların 28 ve 6'ncı tanımı) ve gururlu kimse gücü yettiği kadar bu sanıyı beslemeye çalışacaktır (önerme 13, bölüm III'ün scolie'si); öyle ise o dalkavukların veya yüze gülücülerin hazır bulunmasından hoşlanır. –Bu noktalar pek çok bilindiği için onları burada tanımlamaya kalkmadım–; ve tersine, ona hak ettiği kadar değer veren yüksek gönüllü insanların hazır bulunuşundan kaçar.

Scolie

Burada Gururun bütün kötülüklerini sayıp dökmek fazla uzun olacaktır, çünkü gururlu kimseler bütün duygulanışlarına bağlıdırlar da, yalnız Sevgi ve Acıma duygulanışlarına bağlı değildirler. Bununla birlikte, söylemeden geçmemelidir ki başkalarına layık olduğundan az değer veren kimseye gururlu denir ve bu bakımdan Gurur bir kimsenin kendisini başkalarından üstün zannetmesine sebep olan yanlış sanıdan doğmuş Sevinç olarak tanımlanabilir ve bu gururun zıddı olan kendini aşağı görmek bir kimsenin kendini başkalarından aşağı zannetmesine sebep olan yanlış sanıdan doğmuş keder olarak tanımlanabilir. Bu ortaya konunca, biz gururlu kimsenin ister istemez hasetçi olduğunu, (önerme 55, bölüm III'ün scolie'si) ve Kininin başa baş erdemlerinden dolayı en çok övülen kimselere çevrildiğini, onlara karşı kininin sevgi veya iyilik yapma duygusu (*bienfait*) ile kolay kolay yenilenmediğini (önerme 41, bölüm III'ün scolie'si) ve onun yalnızca en çok hatır alanlar ve kendisine hoş görünenlerle birlikte bulunmadan memnun olduğunu kolayca tasarlarız.

Her ne kadar Kendini aşağı görme Gurura karşıt ise de, kendini aşağı gören kimse bununla birlikte, gururlu kimseye çok yakındır. Gerçekten, madem ki onun kederi başkalarının gücü ya da erdemi yüzünden kendi güçsüzlüğü hakkında hüküm vermesinden ileri geliyor, eğer onun hayal gücü başkalarının düşüklüklerini göz önüne almakla uğraşırsa bu güçsüzlük hafifleyecek, yani o kimse sevinecektir. "Felaketlerine arkadaş bulmaları bahtsızlar için bir tesellidir", şeklindeki atasözü buradan ileri gelir. Tersine, insan kendisini başkalarından aşağı gördükçe daha çok kederlenecektir; kendini aşağı görenlerden daha çok hasede meyleden kimse olmaması da bundan ileri gelir. Onlar herkesten fazla başka insanların ne yaptığı ile uğraşırlar ve bu hal başkalarının kusurlarını düzeltmeden ziyade onları sansür etmek içindir; onlar yalnız kendini aşağı görmeyi överler ve kendilerini aşağı görür gibi görünecek tarzda bu alçalmalarıyla övünürler. Bütün bu sonuçlamalar bir üçgenin iç açıları toplamının iki kareye eşit olduğunun zorunlu olduğu kadar zorunlu olarak bu duygulanıştan çıkar; ve daha önce söyledim ki, ben yalnız insanın faydasını göz önüne almam bakımından bu duygulanışlara ve onlara benzeyenlere kötü duygulanışlar diyorum, bununla birlikte Tabiat kanunları bir parçası insan olan Tabiatın ortak düzenine aittir. Burada insanların düşüklüklerini ve onlar tarafından yapılmış saçmalıkları izah etmek istediğimi kimsenin

zannetmemesini, şeylerin tabiatı ve özelliklerini kanıtlamaya çalışmadığımı sırası gelmişken söylemek isterim.

Gerçekten üçüncü bölümün önsözünde söylemiş olduğum gibi, insanların duygulanışları ve onların özelliklerini başka tabii şeylerle aynı tarzda göz önüne alıyorum. Ve şüphesiz insanların duygulanışları da tabiatın gücünü gösterir, vakaa, insan ve onun sanatı bizi hayrete düşüren, düşünmekten hoşlandığımız başka şeylerden daha az bu gücü göstermez. Fakat duygulanışları tetkik ederken insanlara faydalı olan şeylerle onlara zarar verenleri göstermede devam ediyorum.

Önerme LVIII

Şan ve ün (*Gloire*) akla karşıt değildir, kökü ondan gelebilir.

Kanıtlama

Bu cihet duygulanışların 30'uncu tanımı ve 37'nci önermenin 1'inci scolie'sindeki namuslu adamın tanımı ile apaçık görülüyor.

Scolie

Boşuna ün ve şan denen şey yalnızca halkın sanısı ile beslenen kendinden memnun olmadır.[7] Bu sanı ortadan kalkınca, asıl memnun olma da, yani (önerme 52'nin scolie'si) herkesçe sevilmeden ibaret yüce iyilik de kaybolur; şan ve ünü yalnız halkın sanısından çıkaran kimsenin her günkü korku ile kıvranarak kendi şöhretini korumak için çabalaması, kendini zorlaması ve kendine kötülük yapması bundan ileri gelir. Halk, gerçekten, değişik ve kararsızdır. Bundan dolayı da şöhret eğer iyi yerleşmiş değilse, hemen kaybolur; daha çok, bütün insanlar halkın alkışını hile ile kazanmak istediği için, herkes başkasının şöhretini azaltmaya can atar. Bundan dolayı, yüce iyilik diye değerlendirilen şey için bir savaş söz konusu olunca, insanlar arasında birbirlerini aşağı görmek ve alçaltmak için çok şiddetli bir arzu doğar ve sonra zaferi kazanan kendi kendisine yararlı olmaktan çok başkasına zarar verdiği için övünür. Bu övünme veya bu memnunluk hakikaten boş gururdur (*vanité*), zira o hiçbir şey değildir.

Utanma için gösterilmesi gereken şey acıma ve pişmanlık için söylemiş olduğumuz şeylerden kolayca çıkar. Yalnız şu noktayı da katarım ki, acıma

7) Buna iç rahatlığı ve huzuru da diyoruz.

gibi utanma da bir erdem değildir, bununla birlikte utançtan kızaran insanda namuslu olarak yaşama arzusunu işaret ettiği için, utanma iyidir; nitekim ıstırap, insanın yaralanan tarafının henüz bozulmamış olduğunu göstermesi bakımından iyidir. Öyle ise gerçekte, yaptığından dolayı utanan insanın hali kederli ise de, bununla birlikte namuslu olarak yaşamak için hiçbir arzusu olmayan utanmaza göre daha yetkindir.

Sevinç ve Keder duygulanışları için yapmaya karar verdiğim gözlemler bunlardır. Arzular için, iyi veya kötü duygulanışlardan doğmuş olmalarına göre iyi veya kötüdürler. Fakat hepsi, bizde pasif haller olan duygulanışlardan doğmuş olmaları bakımından, kördürler: (önerme 44'ün scolie'sinde söylemiş olduğum şeylerden kolayca çıkacağı üzere) ve eğer insanların yalnız Aklın düsturuna göre yaşamaları sağlanmış olsaydı, kısaca göstereceğim gibi, onlar için kullanılmazlardı.

Önerme LIX

Akıl, pasif halden, edilgiden ibaret olan duygulanışın bizi gerektirdiği bütün aktif hallerde, etkilerde bu duygulanış olmadan bizi gerektirebilir.

Kanıtlama

Akılla etki yapmak, işlemek (önerme 3, tanım 2, bölüm III), yalnız kendi başına göz önüne alınan tabiatımızın zorunluluğundan çıkan bu etkileri yapmaktan başka bir şey değildir. Fakat keder, bu işleme gücünü azaltma ya da indirmesi bakımından kötüdür; öyle ise biz eğer akılla güdülmüş olsa idik yapamayacağımız hiçbir etki de bu davranışla gerektirilmiş olamazdı. Bundan başka, sevinç insanın etkiye elverişli olmasına engel oluşu bakımından kötüdür (önerme 43 ve 44) öyle ise, akılla güdülmüş ve yöneltilmiş olsaydık yapamayacağımız hiçbir etki de onunla gerektirilmiş olamazdı. En sonra, sevincin iyi olması bakımından, o akılla uyuşur, çünkü o insanın işleme gücünün artmış, ya da tamamlanmış olmasıyla kaimdir; ve ancak insanın işleme gücü kendi kendisini ve kendi etkilerini upuygun tasarlayacak derecede çoğalmış olmaması bakımından o bir edilgidir, pasif haldir (önerme 3, bölüm III, scolie'si ile birlikte). Eğer sevinç duyan bir insan kendisini ve kendi etkilerini upuygun olarak tasarlayacak surette bir yetkinliğe ulaştırılmış olsaydı, şimdiki halde o edilgilerden ibaret duygulanışları gerektiren aynı etkilere elverişli olacaktı; hatta orada daha da elverişli olacaktı. Fakat bütün duygulanışlar sevince, kedere ve arzuya irca edilirler

(duygulanışların dördüncü tanımının açıklanmasına bkz.). Ve arzu (birinci duygulanışın tanımı) işlemek, etki yapmak için çabadan başka bir şey değildir; öyle ise bizim pasif hal, edilgi olan bir duygulanış ile gerektirilmiş olduğumuz etkilerde, biz bu duygulanış olmadan, yalnız Akıl ile yöneltilebiliriz.

Başka Kanıtlama

Kökü bizim kinle duygulanmış olmamızdan ya da başka bir kötü duygulanıştan gelmesi bakımından, herhangi bir etkiye kötü denir (önerme 45'in I'inci önerme sonucu). Fakat kendi başına göz önüne alınan hiçbir aktif hal, etki ne iyi ne kötüdür; bu bölümün önsözünde göstermiş olduğumuz gibi. Tek ve aynı etki bazen iyi bazen kötüdür; öyle ise biz hazır bulunduğu sırada kötü olan yani kökü kötü bir duygulanıştan gelen aynı etkide Akılla yöneltilebiliriz.

Scolie

Düşüncemi, daha açık olarak bir örnekle izah edeceğim. Vurma etkisi, fiziki olarak göz önüne alındı mı, yalnızca bir adamın elini kaldırması, yumruğunu sıkması ve bütün kolunu yukardan aşağıya kuvvetle hareket ettirmesi bakımından, insan bedeninin yapısıyla tasarlanan bir erdemdir. Eğer bir kin veya öfke hareketinde, bir insanın yumruğunu sıkması ve kolunu hareket ettirmesi gerekiyorsa, aynı hareket, aynı etki, ikinci bölümde göstermiş olduğumuz gibi, şeylerin birtakım hayalleriyle birleşmiş olabilir; biz öyle ise aynı etkide müphem olarak tasarladığımız şeylerin hayalleriyle dolu olduğu kadar açık ve seçik olarak tasarladığımız şeylerin hayalleriyle de gerektirilmiş olabiliriz. Böylece görülüyor ki, kökü edilgiden ibaret bir duygulanıştan gelen her arzu, eğer insanlar akılla yöneltilebilmiş olsalardı, asla kullanılmayacaktı. Şimdi edilgiden ibaret bir duygulanıştan doğmuş bir arzuya bizim neden dolayı kör dediğimizi görelim.

Önerme LX

Kökü Bedenin kısımlarından birine ya da birkaçına nispet edilen, fakat bütününe nispet edilmeyen bir Sevinç veya Kederdeki bir Arzu, bütün insanın faydasını hiç de hesaba katmaz.

Kanıtlama

Farz edelim ve diyelim ki Bedenin bir A kısmı bir dış nedenin kuvveti ile, başka kısımlar üzerine hükmedecek derecede, kuvvetli bir hale konsun

(önerme 6). Bu kısım bundan dolayı, Bedenin başka kısımlarının işlerini görebilmesi için kendi kuvvetlerini kaybetmeye çalışmayacaktır; onda vakaa kuvvetlerini kaybetme kuvveti ya da gücünün olması gerekecekti ki, bu da saçmadır (önerme 6, bölüm III). Öyle ise bunun sonucu olarak Ruh da (önerme 7, 12, bölüm III), bu hali korumaya çalışacaktır; ve bundan dolayı böyle bir sevinç duygulanışından doğan arzu bütünle ilgili değildir. Tersine olarak, A'nın bir kısmının başka kısımlar ona hükmedecek surette azaldığı farz edilirse, aynı tarzda kederden doğan arzunun bütünle ilgilenmediği de kanıtlanmış olur.

Scolie

Öyle ise çoğu kere, (önerme 44'ün scolie'si) Sevinç Bedenin yalnız bir kısmına nispet edilmesinden dolayı, biz bütün Bedenin sağlığı için en ufak bir ilgi göstermeksizin kendi varlığımızı korumak isteriz; buna şu noktayı da katalım ki, bizde en çok yer alan arzular, (önerme 9'un önerme sonucu) gelecekle değil yalnız şimdiki zamanla ilgilidirler.

Önerme LXI

Kökü Akıl olan bir Arzunun aşırı hali olamaz.

Kanıtlama

Mutlak olarak göz önüne alınan arzu, (duygulanışların 1'inci tanımı) bir etki ile gerektirilmiş diye tasarlanması bakımından insanın özüdür; öyle ise kökü Akıldan gelen, yani, (önerme 3, bölüm III) etkimiz bakımından bizden meydana gelen bir arzu, yalnızca insanın özü ile upuygun olan şeyi yapması gerektirilmiş diye tasarlanması bakımından insanın asıl özü veya tabiatıdır (tanım 2, bölüm III). Eğer bu arzu aşırı olabilseydi, kendi başına göz önüne alınan insan tabiatı kendi kendisini aşabilecekti. Başka deyişle, gücü yettiğinden fazlasını yapacaktı, bu ise açıkça görülüyor ki çelişiktir. Bunun sonucu olarak da böyle bir arzunun aşırı hali olamaz.

Önerme LXII

Ruhun, şeyleri Aklın emrine göre tasarlaması bakımından, fikir ister geçmiş veya gelecek bir şeyin fikri olsun, isterse şimdi hazır olan bir fikir olsun, o da aynı suretle duygulanmıştır.

Kanıtlama

Ruhun Akılla yöneltilmiş olarak tasarladığı her şeyi, o bir çeşit ezelilik, ya da zorunluluğa sahip imiş gibi tasarlar (önerme 44, bölüm II'nin ikinci önerme sonucu) ve o bunu tasarlarken aynı kesinlikle duygulanmıştır (önerme 43, bölüm II, scolie'si ile birlikte). Öyle ise fikir ister geçmiş veya gelecek bir şeyin fikri olsun, isterse şimdi hazır olan bir şeyin fikri olsun, Ruh şeyi aynı zorunlulukla tasarlar ve aynı kesinlikle duygulanır; ve ister fikrin objesi geçmiş ya da gelecek bir şey olsun, isterse şimdi hazır olan bir şey olsun, o da aynı derecede doğru olacaktır (önerme 41, bölüm II) yani, onda her zaman upuygun fikrin aynı özelikleri bulunacaktır ve böylece Ruhun şeyleri Aklın emri ile tasarlaması bakımından, fikir ister geçmiş veya gelecek bir şeyin fikri olsun, isterse şimdi hazır olan bir şeyin fikri olsun, Ruh aynı tarzda duygulanmış olacaktır.

Scolie

Eğer şeyin süresi hakkında upuygun bir bilgiye sahip olabilseydik ve onların varoluş zamanlarını Akılla gerektirebilseydik, biz gelecek, geçmiş ve şimdiki şeyleri aynı duygulanmış gibi görecektik ve Ruhun gelecek diye tasarladığı bir iyiliği o şimdiki bir iyilik diye yorumlayacaktı; bundan dolayı o zorunlu olarak daha az olan şimdiki iyiliği daha büyük bir gelecek iyilik için ihmal edecekti. Şimdiki halde iyi fakat gelecekteki bir kötülüğün nedeni olacak olan şeye karşı, birazdan kanıtlayacağımız gibi, çok arzu ve iştah duyacaktı. Fakat biz şeylerin süresi hakkında (önerme 31, bölüm II) ancak son derece upuygun olmayan bir bilgiye sahip bulunuyoruz ve şeylerin varoluş zamanını yalnızca şimdiki veya gelecek bir şeyin hayali ile aynı surette duygulanımış olmayan hayal gücü ile gerektiriyoruz (önerme 44, bölüm II'nin scolie'si). Sahip olduğumuz iyi ve kötü hakkındaki doğru bilginin ancak soyut veya genel olması bundan ileri gelir ve şeylerin düzeni ile nedenlerin bağlantısı hakkında verdiğimiz hüküm, şimdiki halde bizim için neyin iyi veya kötü olduğunu gerektirmemize imkân verebilmesi için, gerçekten ziyade hayal gücü üzerine kurulmuştur. Öyle ise geleceğe ait bu iyi ve kötü bilgisinden doğmuş arzunun şimdiki halde hoş olan şeylere ait arzu ile oldukça kolay azaltılabilmesine şaşmamalıdır.

Önerme LXIII

Her kim Korku ile yöneltilmiş ise ve kötülükten kaçınmak için iyilik yapıyorsa, Aklın güdüsünde değildir.

Kanıtlama

Etkin olması bakımından Ruha yani Akla nispet edilen bütün duygulanışlar (önerme 3, bölüm III), Sevinç ve Arzu duygulanışlarından başka bir şey değildirler (önerme 59, bölüm III); öyle ise korku ile yöneltilen, (duygulanışların 13'üncü tanımı) ve bir kötülük korkusuyla iyi olan şeyi yapan kimse, Akılla güdülmüş değildir.

Önerme Sonucu

Kökü Akıldan gelen bir arzuda biz doğrudan doğruya iyiliğin peşinden gidiyoruz ve dolayısıyla da kötülükten kaçıyoruz.

Kanıtlama

Kökü Akıldan gelen bir Arzu, yalnızca bir edilgi olmayan Sevinç duygulanışından doğabilir (önerme 59, bölüm III), yani bir Kederden değil aşırı hali olmayan bir sevinçten doğabilir (önerme 61); ve bundan dolayı (önerme 8), bu arzu kötülük bilgisinden değil, iyilik bilgisinden doğar; öyle ise biz aklın yönetiminde iyiliği doğrudan doğruya isteriz ve yalnız bu bakımdan kötülükten kaçarız.

Scolie

Bu önermenin sonucu hasta ve sağ adam örneği ile açıklanır. Hasta adam nefret ettiği gıdayı ölüm korkusu ile yutar; sağ adam ise yediği gıdadan haz duyar ve ölüm korkusundan ziyade hayatın tadını çıkarır ve doğrudan doğruya ölümden kaçınmak ister. Nitekim kinle veya öfke ile değil yalnız kamu selametinin sevgisi ile bir suçluyu ölüme mahkûm eden yargıç sırf Akılla yöneltilmiştir.

Önerme LXIV

Kötülüğe ait bir bilgi upuygun olmayan bir bilgidir.

Kanıtlama

Kötülüğün bilgisi (önerme 8), onun şuuruna sahip olmamız bakımından kederdir. Fakat keder, daha az bir yetkinlik derecesine geçiştir ki (duygulanışların 3'üncü tanımı), bu sebepten insanın özü ile tanımlanamaz (önerme 6 ve 7, bölüm III); bundan dolayı (tanım 2, bölüm III), o upuygun olmayan fikirlere bağlı bir edilgidir (önerme 3, bölüm III), bu

konudaki bilgi upuygun değildir, yani bir kötülüğün bilgisi upuygun değildir.

Önerme Sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, eğer insan Ruhunda yalnız upuygun fikirler varsa, o kötü şey hakkında hiçbir kavram teşkil edemeyecektir.

Önerme LXV

Biz aklın yönetiminde, iki iyilikten daha büyüğünü ve iki kötülükten daha azını arayacağız.

Kanıtlama

Daha büyük bir iyilikten tat almamıza engel olan bir iyilik, gerçekte bir kötülüktür: zira biz iyilikle kötülüğü birbiriyle karşılaştırmamız bakımından o iyilik ve kötülüğe, bu bölümün önsözünde göstermiş olduğumuz gibi, şeyler denir; daha az bir kötülük, gerçekte aynı sebepten dolayı bir iyiliktir; bunun için, (önerme 63'ün önerme sonucu) Aklın yönetiminde biz yalnız daha büyük bir iyiliği ve daha az bir kötülüğü isteyeceğiz veya arayacağız.

Önerme sonucu

Biz Aklın yönetiminde daha büyük bir iyilik için daha az kötülüğü arayacağız ve daha büyük bir kötülüğün nedeni olan daha az iyilikten kaçacağız, zira burada daha az denilen kötülük, gerçekte bir iyiliktir. İyilik ise, buna karşılık, kötülüktür; öyle ise biz kötülüğü isteyeceğiz, (önerme 63'ün önerme sonucu) ve iyilikten kaçacağız.

Önerme LXVI

Biz Aklın yönetiminde, gelecekteki daha büyük iyiliği şimdiki daha az iyiliğe ve şimdiki daha az kötülüğü gelecekteki daha büyük kötülüğe tercih ederiz.

Kanıtlama

Eğer Ruh gelecek bir şey hakkında upuygun bir bilgi edinebilseydi, gelecek bir şey ve şimdiki bir şey hakkında da aynı suretle duygulanmış olacaktı (önerme 62); bundan dolayı, bu önermede varsaydığımız gibi, asıl Akılla ilgilenmemiz bakımından durum aynıdır. Gelecek veya şimdiki

hale ait ister daha büyük bir iyilik ister daha büyük bir kötülük söz konusu olsun! Bundan dolayı, (önerme 65) gelecekteki daha büyük bir iyiliği şimdiki daha az iyiliğe tercih ederiz.

Önerme sonucu

Aklın yönetiminde, gelecekteki daha büyük bir iyiliğin nedeni olan şimdiki daha az bir kötülüğü isteyeceğiz ve gelecekteki daha büyük bir kötülüğün nedeni olan şimdiki daha az iyilikten vazgeçeceğiz. Bu önerme sonucunun önceki önerme ile ilişiği 65'inci önerme sonucunun 65'inci önerme ile ilişiğinin aynıdır.

Scolie

Bundan önce söylediklerimizi bu bölümde duygulanışlar konusunda 18'inci önermeye kadar söylemiş olduklarımızla karşılaştırınca, yalnız duygulanışla, ya da sanı[8] ile yöneltilen bir insanın akılla yöneltilen bir insandan ne bakımdan kuvvetli olduğunu kolayca göreceğiz. Birincisi, yani duygulanışla yöneltilen kimse, istesin istemesin, yaptığı şeyi hiçbir suretle bilmez; ikincisi, yani akılla yöneltilen yalnız kendisini memnun etmek için hareket eder ve yalnız hayatta en üstün yeri tuttuğunu bildiği şeyi yapar ve en çok bu sebepten dolayı arzu eder; bunun sonucu olarak birincisine köle (serf), ikincisine hür insan diyorum ve burada ikinci insanın yaradılışı ve hayat kuralı hakkında bazı gözlemlerde bulunmak istiyorum.

Önerme LXVII

Hür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm hakkında değil, hayat hakkında derin bir düşüncedir (*méditation*).

Kanıtlama

Hür bir insan, yani yalnız Aklın emrine göre yaşayan insan ölüm korkusu ile yöneltilmiş değildir (önerme 63), fakat doğrudan doğruya iyi olanı ister (aynı önermenin önerme sonucu), yani asıl faydalının aranması ilkesine göre etki yapmak, işlemek, yaşamak, varlığını korumak ister; bundan dolayı, hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onun bilgeliği hayat hakkında bir derin düşüncedir.

8) *Opinion*.

Önerme LXVIII

Eğer insanlar hür doğsalardı, hür oldukları süre boyunca iyi veya kötü şey hakkında hiçbir kavram oluşturmayacaklardı.

Kanıtlama

Yalnız Akıl tarafından yöneltilebilen kimse hürdür dedim; öyle ise, hür doğan ve hür kalan kimsenin upuygun fikirleri vardır; bundan dolayı onda kötü şeylere ait hiçbir kavram yoktur (önerme 64'ün önerme sonucu) ve bunun sonucu olarak da, iyilik ve kötülük bağlılaşık oldukları için, iyi şeye ait hiçbir kavram yoktur.

Scolie

Bu önerme hipotezinin yanlış olduğu; ve böyle bir hipotezin yalnız insan tabiatı göz önüne alınınca veya daha çok Tanrının sonsuz olması bakımından değil, sırf insanın varoluşunun nedeni olması bakımından göz önüne alınınca tasarlanabileceği önerme 4 ile apaçık görülüyor. Tarafımızdan daha önce kanıtlanmış başka hakikatlerle Hz. Musa'nın ilk insana ait tarihte belirtmek ister göründüğü şey de budur. Vakaa orada Tanrının insanı yaratmaya yarayan gücünden, yani yalnızca insanın faydasını amaç edinen bir güçten başka bir güç tasarlamıyor; ve bu görüşe göre, Tanrının insandan iyi ve kötüye ait bilgi ağacını –yemişini– yemek hürlüğünü kaldırdığını ve onu yer yemez yaşamak istemekten ziyade ölümden korkması gerekeceğini; sonra kendi tabiatı ile tamamen uyuşan kadını bulunca Ademin (insanın) tabiatta ona daha faydalı olabilecek hiçbir şey olmadığını öğrendiğini; fakat hayvanların kendisine benzer olduklarını zannettiği için, hemen onların duygulanışlarını taklide, (önerme 27, bölüm III'e bkz.) ve hürriyetini kaybetmeye başladığını; bu hürriyetin sonradan Hz. İsa'nın Ruh-ül Küds'ü, Ruhu, yani Tanrının fikrî yönetimindeki ruhanî başkanlar[9] tarafından yeniden kazanıldığını hikâye eder. İsa'nın bu Ruhuna insanın hür olduğu ve kendisi için istediği hürlüğü başka insanlar için de istediği kanısı bağlı bulunmaktadır ki bunu daha yukarda kanıtlamıştık.

Önerme LXIX

Hür bir insanın erdemi tehlikelere karşı muzaffer olduğu kadar, tehlikelerden kaçındığı zaman da büyük görünür.

9) *Patriarche.*

Kanıtlama

Bir duygulanış ancak, azaltılacak duygulanışla ve ondan daha kuvvetli karşıt bir duygulanışla azaltılabilir veya kaldırılabilir: (önerme 7). Halbuki kör cüret ve korku aynı derecede büyük diye tasarlanabilen duygulanışlardır: (önerme 5 ve 3). Büyük bir erdem veya Ruh kuvveti (önerme 59, bölüm III'ün scolie'sindeki tanıma bakın), cüreti azaltmak için olduğu kadar korkuyu azaltmak için de gerekmektedir; yani, (duygulanışların 40 ve 41'inci tanımları) hür bir insan tehlikelere karşı muzaffer olmak için istediği aynı erdemle tehlikelerden kaçınır.

Önerme sonucu

Hür bir insanda öyle ise tam zamanında bir kaçış ve savaş aynı Ruh metinliğinin kanıtlarıdır; başka deyişle hür insan aynı Ruh metinliği ile veya zekâ uyanıklığı ile savaş kadar kaçmayı da seçer.

Scolie

Ruh metinliğinin ne olduğunu veya bununla ne anlaşıldığını önerme 59, bölüm III'ün scolie'sinde açıkladım. Tehlikeye gelince, ben tehlike denilince Keder, Kin, Ahenksizlik vb. gibi herhangi bir kötülüğe neden olan her şeyi anlıyorum.

Önerme LXX

Bilmeyenler arasında yaşayan hür insan, gücü yettiği kadar onların iyiliklerinden, onlardan gelecek faydadan kaçınmaya çalışır.

Kanıtlama

Herkes kendi yaradılışına, kendi mizacına göre hangi şeyin iyi olduğuna dair hüküm verir (önerme 39, bölüm III'ün scolie'si); o halde birisine herhangi bir iyilik yapan bir bilgisiz onu kendi yaradılışına göre değerlendirecek ve eğer bu yaptığı iyiliğin hedefi olan kimse tarafından pek az değer verilmişse, kederlenecektir: (önerme 42, bölüm III). Hür insan, öte yandan, başka insanlarla kendisi arasında bir dostluk bağı kurmaya çalışır (önerme 37), bunun için de onlara kendi sanılarında eşit diye hüküm olunan birtakım iyilikler yaparak değil, kendisini ve başkalarını Aklın hür hükmüne göre yönelterek ve yalnız ilk, birinci yeri tuttuğunu bildiği şeyi yaparak bunu gerçekleştirir. Öyle ise hür insan, bilgisizlere karşı kin

beslememek, onlardan nefret etmemek ve onların istek ve iştahlarına değil yalnız Akla işi bırakmak için mümkün olduğu kadar onların yaptığı iyiliklerden kaçınacaktır.

Scolie

Mümkün olduğu kadar diyorum. Her ne kadar bilgisizler, gerçekten, ihtiyaç halinde insanın yardımına koşabilen insanlar iseler de ve bundan değerli bir şey yoksa da, bu suretle çok kere onların yaptığı bir iyiliği kabul etmek ve kendi yaradılışlarına göre onlara minnettarlık göstermek gerekecektir. Buna şu noktayı da katmalı ki, onların yaptığı iyiliklerden kaçınırken de onları küçümser, ya da pintilik yüzünden karşılığını yapamamaktan korkar gibi görünmeyecek bir tarzda ihtiyatlı olmalıyız; bu olmazsa onların bize karşı kinini uyandırmadan kaçınayım derken, onları öfkelendiririz. Öyle ise yapılan iyiliklerden kaçınırken faydalıyı ve namuslu hareketi göz önünde bulundurmalıdır.

Önerme LXXI

Yalnız hür insanlar birbirlerine karşı çok minnet duyarlar.

Kanıtlama

Yalnız hür insanlar birbirlerine karşı tamamen faydalı ve birbirlerine büsbütün sıkı bir dostluk bağı ile bağlıdırlar (önerme 35 ve önerme sonucu 1); yalnız onlar aynı dostluk gayreti ile birbirlerine karşılıklı iyilik yapmaya çalışırlar (önerme 37) ve bundan dolayı (duygulanışların 34'üncü tanımı), yalnız hür insanlar birbirlerine çok minnet duyarlar.

Scolie

Kör bir arzunun yöneltiği insanlar arasında bulunan minnettarlık, çoğu zaman asıl minnettarlık olmaktan çok bir pazarlık işi veya bir aldatmadır. Nankörlüğe gelince, o bir duygulanış değildir. O, ne de olsa, bayağıdır, zira çoğu kere bir insanın aşırı kinle, öfkeyle, gururla veya pintilikle duygulanmış olduğunu belirtir. Gerçi, ahmaklık yüzünden aldığı hediyelerin karşılığını vermesini bilmeyen kimse nankör değildir, hele bir metresin hediyeleri yüzünden sefihliğinin körü körüne aleti haline girmeyen, ya da bir hırsızın bağışları yüzünden onun çaldıklarını gizlemeyen kimse, en sonra bunlara benzer daha başka kimseler hiç de nankör değildirler.

Tersine, insan aldatıcı hediyelerle baştan çıkmamak suretiyle kendi kişiliğinin kaybolmasına, ya da toplumun kaybolmasına meydan vermeyecek Ruh sağlamlığını ispat etmiş olur.

Önerme LXXII

Hür insan hiçbir zaman aldatıcı olarak değil, her zaman temiz kalple iyi niyetli hareket eder.

Kanıtlama

Eğer hür bir insan, hür olması dolayısıyla aldatıcı olarak hareket etse idi, bunu Aklın emrine göre yapacaktı: çünkü ona ancak bu şartla hür adını veriyoruz; aldatmak o halde bir erdem olacaktı (önerme 24) ve bunun sonucu olarak (aynı önerme), herkesin kendi varlığını korumak için aldatması iyi görülmüş olacaktı; yani, kendiliğinden bilindiği üzere, insanların yalnız sözlerde uyuşmaları ve gerçekte birbirlerine karşıt olmaları kabul edilmiş olacaktı ki, bu da (önerme 31'in önerme sonucu) saçmadır; öyle ise hür bir insan, vb.

Scolie

Bir insanın hemen yanı başındaki bir ölüm tehlikesinden hile ile kurtulabildiği bir durumda, kendi varlığını koruma kuralının kötü niyete açıkça emredip etmeyeceği soruluyor. Buna da şu yolda cevap veriyorum: Eğer Akıl bunu emrederse, bütün insanlara emreder ve böylece Akıl insanların arasında kuvvetlerinin birleşmesi ve ortak hukukun kurulması için ancak aldatıcı uyuşmalar şeklinde bir sonuca varacak gibi genel bir tarzda bütün insanlara emreder, yani gerçekte onların ortak haklara sahip olmasını emreder ki, bu da saçmadır.

Önerme LXXIII

Akılla yöneltilen insan, ortak fermana, kamusal emre göre yaşadığı Sitede, yalnız kendi kendisine boyun eğmiş olduğu yalnızlık halindekinden daha hürdür.

Kanıtlama

Akılla yöneltilen insan, boyun eğmeye korkuyla güdülmüş değildir (önerme 63); fakat Aklın emrine göre varlığını korumaya çalışması bakımından,

yani (önerme 66'nın scolie'si), hür olarak yaşaması bakımından, ortak hayat kuralını ve faydalılığı gözlemlemek (önerme 37), bunun sonucu olarak (önerme 37'nin scolie'sinde gösterdiğimiz gibi) Sitenin ortak buyruğuna göre yaşamak ister. Akılla yöneltilen insan öyle ise, daha hür yaşamak için Sitenin ortak haklarını gözlemlemek ve onlara göre yaşamak ister.

Scolie

Bu önerme ve insanın hakiki hürlüğü konusunda kurulmuş başka ilkeler Ruh metinliğine, yani (önerme 59, bölüm III'ün scolie'si), Ruh kuvvetine ve yüksek gönüllülüğe aittirler. Burada Ruh kuvvetinin bütün özeliklerini ayrı ayrı kanıtlamak zahmetine değdiği hükmünü vermiyorum. Hele Ruhu kuvvetli olan bir insanın kimseye karşı kin beslemeyeceği, kimse hakkında öfkesi, hasedi, gücenmesi ve küçümsemesi olmayacağı, kimseyi hor görmeyeceği, hiçbir gururu olmayacağını kanıtlamak zahmetine hiç değmez. Bütün bunlar hakiki hayatla Dine ait olan her şey, vakaa 37 ve 46'ncı önermelerle kolayca ispat edilir. Demek istiyorum ki, Kin Sevgi ile yenilmelidir ve her kim Akılla hareket ederse, kendisi için istediği şeyi başkaları için de arzu etmelidir. Bunlara bizim önerme 50'nin scolie'sinde ve başka yerlerde söylediğimiz şu şeyleri de katmalıdır ki, Ruhu kuvvetli olan bir insan her şeyden önce herkesin tanrısal Tabiatın zorunluluğuna bağlı olduğunu ve bundan dolayı katlanılamaz ve kötü diye görülen her şeyin ve ayrıca ona ahlaksız, nefret edilecek, haksız ve bayağı gibi görünen her şeyin olayları bulanık, sakat ve karışık bir tarzda görmeden ileri geldiğini göz önüne alır; bu sebepten dolayı da her şeyden önce şeyleri, asıl ne halde iseler öyle tasarlamaya ve doğru bilgiye engel olan kin, öfke, haset, alay etme, gurur ve buna benzer daha önceki bölümlerde zikrettiğimiz başka şeyleri uzaklaştırmaya çalışır; bunun sonucu olarak da, gücü yettiği kadar dediğimiz gibi, iyi olmaya ve sevinç içinde bulunmaya çalışır. Şimdi insani erdemin hangi noktaya kadar ulaştığını ve kudretinin ne olduğunu bundan sonraki bölümde göstereceğim.

EK BÖLÜM

Hayatın doğru yöneltilmesi üzerine olan bu bölümde açıkladığım şeyler, hepsini birden görebilecek bir tarzda düzenlenmiş değildi, daha çok tarafım-

dan dağınık bir sıraya göre kanıtlanmıştı ki, orada her hakikatin art arda sonuçlanması en kolay bir şekilde yapılıyordu. Bunun için burada onları toplamaya ve en esaslı fasıllar halinde özetlerini vermeye karar verdim.

Fasıl I

Bütün çabalarımız veya arzularımız tabiatımızın zorunluluğundan gelirler; o suretle ki onlar ya yakın nedenleri olmak üzere yalnız tabiatlarıyla, ya da başka fertler olmadan kendi başına upuygun olarak kavranamayan Tabiatın bir kısmı olmamız bakımından bilinebilirler.

Fasıl II

Yalnız tabiatımızla bilinebilecek surette, tabiatımızdan çıkan Arzular upuygun fikirlerden ibaret gibi tasarlanması bakımından Ruha ait olan arzulardır; başka arzulara gelince, onlar şeyleri ancak, upuygun olmayan bir tarzda tasarlayışı bakımından Ruha nispet edilirler; kuvvetleri ve artışları insanın gücü ile değil, dış şeylerin gücü ile tanımlanmalıdırlar; bundan dolayı ilk arzulara doğru etkiler, ikincilere edilgiler, pasif haller denilir; bir kısmı vakaa bizim gücümüzün belirtileridir, ötekiler ise tersine, bizim güçsüzlüğümüzün ve sakatlanmış bir bilginin belirtileridir.

Fasıl III

Etkilerimiz, yani insanın gücü veya aklı ile tanımlanan bu arzular, her zaman iyidirler; başka arzular ise kötü oldukları kadar da iyi olabilirler.

Fasıl IV

Öyle ise her şeyden önce hayatta Zihni veya Aklı gücümüz yettiği kadar yetkinleştirmek faydalıdır ve insanın yüce mutluluğu, ya da üstün mutluluğu (*béatitude*) yalnız bununla kaimdir; çünkü insanın üstün mutluluğu kendi kendisinden içten memnun olmasından başka bir şey değildir. Bu da Tanrı hakkındaki sezgili (*intuitive*) bilgiden doğar. Ve zihni yetkinleştirmek, olgunlaştırmak da Tanrıyı, Tanrının sıfatlarını, onun tabiatının zorunluluğundan ileri gelen etkileri bilmekten başka bir şey değildir. Bunun için Akılla yöneltilen bir insanın en son amacı, yani bütün başka insanları yöneltmeye kendisini vermesine yarayan yüce Arzu onu kendi kendisini upuygun bir surette tasarlamaya ve onun için açık bilgi objeleri olabilen bütün şeyleri de upuygun bir surette tasarlamaya götüren Arzudur.

Fasıl V

Öyle ise açık bilgi olmaksızın Akla uygun olan hiçbir hayat yoktur ve şeyler ancak insana Ruh hayatından tat almada yardım ettikleri nispette iyidirler ki, bu Ruh hayatı da açık bilgi ile tanımlanır. Tersine, insanın Aklı yetkinleştirmesine ve ona uygun bir hayattan tat almasına engel olan şeylere, yalnız bu şeylere ise biz kötüdürler diyoruz.

Fasıl VI

Öyle ise mademki insanın etker nedeni olduğu her şey zorunlu olarak iyidir, demek ki insanda kötü olan her şey yalnız dış nedenlerden ileri gelir; demek istiyorum ki insan bütün Tabiatın bir parçası olması bakımından, insan tabiatı bu Tabiatın kanunlarına boyun eğmelidir ve ona hemen hemen sonsuz tarzlarda uymak zorundadır.

Fasıl VII

İnsan için Tabiatın bir parçası olmaması ve onun ortak düzenine uymaması imkânsızdır. Eğer, bununla birlikte, tabiatları kendisininki ile uyuşacak fertler arasında yaşarsa, onun etkisi, işleme gücü sırf bununla tamamlanır ve beslenir.

Fasıl VIII

Tabiatta bulunan kötü olduğuna hükmettiğimiz her şeyi, başka deyişle, var olmamıza ve Akla uygun bir hayattan tat almamıza imkân bırakmayacak derecede engel olabileceğine hükmettiğimiz her şeyi, en emin görünen yoldan uzaklaştırmamız doğru olur. Tersine, varlığımızın korunması ve Akla uygun bir hayattan tat almamız için iyi ve faydalı olduğuna hükmettiğimiz her şeyi kullanmak üzere almamız ve her bakımdan onlardan faydalanmamız yerinde olur; ve mutlak olarak söylenirse, Tabiatın yüce Hakkına göre herkesin kendisi için faydalı olması gerektiğine hükmettiğini yapması doğru olur.

Fasıl IX

Bir şeyin tabiatıyla, aynı türdeki başka fertlerden daha iyi hiçbir şey uyuşamaz; öyle ise kendi varlığının korunması ve akla uygun bir hayattan tat alınması için, Aklın yöneltti̇ği bir insandan daha faydalı hiç kimse yoktur. Bundan başka, madem ki tekil şeyler arasında Akılla yöneltilmiş

bir insandan daha değerli hiçbir şey bilmiyoruz, öyle ise hiç kimse, Aklın egemenliği altında yaşayacak tarzda insanları yetiştirmeden daha iyi kendi mahareti ve yetkinliğinin değerini gösteremez.

Fasıl X

İnsanlar birbirlerine karşı Haset, ya da Kinin bazı duygulanışlarını besledikleri nispette, birbirlerine karşıttırlar ve bundan dolayı da Tabiatın başka fertlerinin gücünden daha büyük güçleri olduğu halde onlardan daha çok korkarlar.

Fasıl XI

Gönüller silahla değil, Sevgi ve Yüksek gönüllülükle yenilirler.

Fasıl XII

İnsanların, her şeyden önce, aralarında toplumsal münasebetler olması, birbirlerine bağlanmaları ve iyice yerleşmiş bir bütün teşkil edecek tarzda toplanmaları, mutlak olarak en sağlam dostluğu doğurabilecek şeyleri yapmaları onlara faydalıdır.

Fasıl XIII

Fakat bunları yapmak için, sanat ve uyanıklık gerekmektedir. Gerçekten, insanlar çeşitlidirler. Aklın kurallarına göre yaşayanlar ise nadirdir ve bununla birlikte, çoğu hasetçi, affetmeden çok, öç almaya meyillidir. Onların hepsini kendilerine vergi olan yaradılışla kabul etmek ve duygulanışlarını taklit etmeden çekinmek için, insanın kendi kendisine karşı özel bir güce ihtiyacı vardır. Zaten insanlara, erdemleri öğretmeden ziyade, onları sansür etmede, düşüklüklerini açığa vurmada, Ruhları kuvvetlendirecek yerde kırma yolunda anlaşanlar, kendileri ve başkaları için katlanılmaz kimselerdir; bundan dolayı sabır gücü pek az ve sanki dindarlıktan geliyormuş gibi bir gayretle yollarını şaşırmış olan kimseler, insanlar arasında yaşamadansa hayvanlar arasında yaşamayı daha çok isterler; nitekim çocuklar ve erginler buna benzer bir Ruhla ana babalarının darılmalarına katlanmadıkları için askerlik hizmetine sığınıyorlar; savaşın zahmetlerini, bir başkasının kontrolsüz iktidarını babalarının azarlamalarıyla bir arada olan aile hayatının tatlılıklarına tercih ediyorlar ve ana babalarından öç alma amacı ile her ne olursa olsun bir yükü uysalca kabul ediyorlar.

Fasıl XIV

Nitekim insanlar her hususta, çok kere şehvet iştahlarına göre kendilerini yönetiyorlar, halbuki toplum hayatının zararlı olmadan çok, kârlı olan daha çok sonuçları vardır; öyle ise eşit bir ruhla bu hayatın acılıklarına katlanmalı, ahenk ve dostluğun kurulmasına gayretle çalışılmalıdır.

Fasıl XV

Ahengi doğuran şey, adaleti, haklılığı, namusluluğu meydana getirir. Gerçekten insanlar adaletin çiğnenmesine, haksız olandan başka, bayağı gibi görünen şeye pek güç katlanırlar ve Sitenin âdetlerinin[10] tahkir olunmasına razı olmazlar. Sevgiyi kazanmak için, her şeyden önce, Dine ve Ahlaka ait olan şeyler gerekir; bu konuda önerme 37'nin birinci ve ikinci scolie'sine, önerme 46'nın scolie'sine ve önerme 73'ün scolie'sine bakın.

Fasıl XVI

Ahenk, ayrıca iyi niyetli olmayan yani hile kullanan korkuyla da doğrulmuştur. Bundan başka, korku kötü ruhun güçsüzlüğünden ileri gelir ve aklın kullanılmasına ait değildir; dıştan bir Ahlak görünüşü varsa da, acımada da aynı söylediğimiz şeyler bulunur.

Fasıl XVII

İnsanlar, hele yaşamaları için zorunlu şeyleri elde edecek araçları olmayan kimseler kolayca fethedilirler. Bununla birlikte, sıkıntıda bulunan herkesin yardımına koşmak, tikel bir şeyin, bir ferdin kuvvetlerini ve çıkarını çok aşar. Servetleri buna pek az yetebilir ve yetilerinin, güçlerinin sınırlılığı onların herkesin dostu olmalarına imkân vermez: öyle ise fakirlere bakmak bütün toplumun borcudur ve yalnızca kamu faydasına aittir.

Fasıl XVIII

Yapılan iyiliklerin kabul edilmesine, ona karşı gösterilecek minnettarlık kanıtlarında büsbütün başka titizlikler gerekir; bu konuda önerme 70'in scolie'sine, önerme 71'in scolie'sine bakın.

10) Törenlerinin de denebilir.

Fasıl XIX

Şehvetten doğan sevgi, yani güzellikten doğan nesil üretme iştahı ve genel olarak Ruh hürlüğünden başka bir nedeni olan her sevgi kolayca kine çevrilebilir; yeter ki, daha kötüsü, bir çeşit hezeyan halini almasın, böyle bir durumda ahenk değil ahenksizlik (*discorde*) beslenmiş olur (önerme 31, bölüm III'ün scolie'sine bakın).

Fasıl XX

Evlenmeye gelince, eğer Bedenlerin birleşmesi arzusu yalnız güzellik duygusuyla meydana gelmiş değil de çocuklar doğurmak, onları bilgece yetiştirmek sevgisi ile ise; bundan başka iki tarafın, yani erkek ve kadının sevgilerinin başlıca nedeni yalnız güzellik değil de iç hürlüğü ise, o Akılla uyuşur.

Fasıl XXI

Dalkavukluk daha doğrusu hoş görünme[11] de ahengi doğurur; fakat köleliğin bulaşmasıyla veya kötü niyetle! Her şeyde birinci olmak isteyen ve olmayan gururlu insan kadar hiç kimse, yüzüne gülmek ve hoş görünmekle fethedilemez.

Fasıl XXII

Kendini aşağı görmenin Ahlak ve Dine ait bir yanlış görünüşü vardır; her ne kadar kendini aşağı görme gururun karşıtı ise de, kendini aşağı gören kimse, bununla birlikte, gururluya çok yakındır (önerme 57'nin scolie'sine bkz.).

Fasıl XXIII

Utanç, bundan başka, ancak gizli kalmaması bakımından ahenge yardım eder. Öte yandan, Utanç bir çeşit Keder olduğu için, Aklın kullanılmasına ait değildir.

Fasıl XXIV

İnsanlara karşı çevrilen başka keder duygulanışları Adaletin, Haklılığın, Namusluluğun, Ahlakın ve Dinin doğrudan doğruya karşıtıdırlar;

11) Yüze gülücülük.

gücenmede her ne kadar dıştan bir haklılık görünüşü varsa da, ondan herkesin başkasının fiilleri hakkında hüküm vermesine, kendi hakkına veya başkasının hakkına ait öcü almasına imkân veren, hayat kuralı olacak kanunlar yoktur.

Fasıl XXV

Alçak gönüllülük (*modestie*) yani insanlara hoş görünme arzusu, Akıl onu gerektirdiği zaman, Ahlaka irca edilir (önerme 37'nin birinci scolie'sinde söylemiş olduğumuz gibi). Fakat, eğer onun kökü bir duygulanıştan geliyorsa, alçak gönüllülük hırstır (*ambition*), yani çok kere insanların sahte ahlâk rengi altında uygunsuzluk ve baştan çıkarmaları uyandırmalarına sebep olan bir Arzudur. Vakaa, üstün iyilikten ortak olarak tat almak için her kim öğütleriyle, ya da hareketleriyle başkalarına yardım etmek isterse, bir disiplinin onun adını taşıması için onları kendine hayran ederek değil, hele hiçbir haset vesilesi vererek değil, her şeyden önce onların Sevgisini kazanmaya çalışarak yapacaktır. Konuşmalarında insanların düşüklüklerinden söz etmeden kaçınacak ve onların güçsüzlüğünden ancak pek ihtiyatla, buna karşı insanın erdem gücünden ve onu yetkinliğe götürmek için tutulacak yoldan bol bol söz edecektir; o suretle ki insanlar korku ve nefretle değil yalnız sevinç heyecanı ile, ellerinden geldiği kadar, Akıl kurallarına göre yaşamaya çalışacaklardır.

Fasıl XXVI

Biz Tabiatta, Ruhu bize sevinç verebilecek ve kendisine dostlukla veya herhangi bir münasebet tarzı ile bağlanabileceğimiz insanlardan başka hiçbir tekil şey bilmiyoruz; öyle ise fayda kuralı Tabiatta, insanlar dışında bulunan hiçbir şeyi korumamızı istemez, fakat bu kurala göre biz bu şeyleri kullanışlarımız için saklayabiliriz, yok edebiliriz veya her türlü araçlarla kullanışımıza uydurabiliriz.

Fasıl XXVII

Dış şeylerden çıkarılan fayda, onların gözlemi ile kazanılmış tecrübe ve bilgiden, onları uğratmış olduğumuz şekil değiştirmelerinden başka, başlıca Bedenin korunması faydasıdır; bu sebepten faydalı şeyler, her şeyden önce, Bedene gıda verebilen ve Bedenin bütün kısımlarının kendi işlerini elverişli olarak yapabilmesi için onları besleyebilenlerdir. Beden

gerçekten birçok tarzlarda duygulanmaya ve dış şeyleri duygulamaya ne kadar elverişli ise, Ruh da o kadar düşünmeye elverişlidir (önerme 38 ve 39). Fakat bu tarzda şeyler Tabiatta çok az gibi görünüyor; bundan dolayı, Bedenleri istenildiği gibi beslemek için türlü tabiatta birçok gıdaları kullanmak gerekir. İnsan Bedeni, vakaa, çeşitli gıdalara devamlı ihtiyacı olan farklı tabiatta pek çok kısımdan meydana gelmiştir, ta ki bütün Beden, tabiatından gelebilen her şeye aynı derecede yetkili, Ruh da bunun sonucu olarak birçok şeyleri kavramaya yetkili olabilsin.

Fasıl XXVIII

Bu gereken şeyi elde etmek için, eğer insanlar birbirlerine karşılıklı yardımda bulunmuş olsalardı, onlardan birinin kuvveti bu işe yetmeyecekti. Para, kendisiyle gerçekten her şeyin elde edildiği ve zenginliğin özeti olan bir alet olmuştur, o derecede ki onun hayali genel olarak her şeyden çok halkın ruhunda yer tutar; vakaa para fikri neden olarak birlikte bulunan hal kadar büyük bir sevinç veren bir hal hayal edilemez.

Fasıl XXIX

Bununla birlikte, ihtiyaç yüzünden veya hayatın zorunluluklarını karşılamak için değil, fakat çeşitli zenginleşme sanatı öğrendikleri ve paraya sahip olmaktan şeref duydukları için para peşinde koşanların hali bir düşkünlüktür. Onlar, âdetlere uyarak Bedene yemini verirler, fakat Bedenin korunması için sarf ettikleri mallarından her parçanın kaybolmuş olduğuna inandıkları için, bu yemden de kısmaya çalışırlar. Paranın hakiki kullanılış yolunu bilenler ve servetlerini yalnız ihtiyaca göre kurala koyanlar, az şeyle memnun yaşarlar.

Fasıl XXX

Öyle ise Beden kısımlarının kendi işlerini görmesine yardım eden bu şeyler iyi olunca ve insan gücünün Ruh ve Bedenden ibaret olması bakımından Sevinç bu gücün tamamlanması ve artmasıyla kaim bulununca, insana sevinç veren her şey iyidir. Bununla birlikte, şeylerin etkisinde amaç, gaye bize sevinç vermek değildir ve onların etki gücü bizim faydamıza göre düzenlenmiş de değildir; en sonra sevinç çoğu kere tamamen özel olarak Bedenin yalnız bir kısmına aittir; bu sebeplerden, akıl ve uyanıklık işe karışmamak şartıyla, sevinç duygulanışlarından bir çoğunun ve bunun

sonucu olarak da ondan doğan arzuların taşkınlıkları ve aşırı halleri vardır; buna şu ciheti de katarım ki, bir duygulanışın hükmü altında, bizim için şimdiki halde hoş olana birinci yeri veriyoruz ve gelecek şeylerin değerlendirilmesinde böyle bir hisse sahip olamıyoruz. (önerme 40'ın scolie'si ile önerme 60'ın scolie'sine bkz.).

Fasıl XXXI

Tersine olarak, yanlış inanç iyiliğin keder getirdiğini, kötülüğün sevinç veren şey olduğunu kabul eder gibi görünüyor. Fakat bizim daha önce söylediğimiz gibi (önerme 45'in scolie'si), benim güçsüzlüğüm ve çektiğim zahmetten yalnız hasetçi bir kimse haz duyabilir. Gerçi, bizim duyduğumuz sevinç ne kadar büyükse, yükseldiğimiz yetkinlik derecesi de o kadar büyüktür ve bunun sonucu olarak da o kadar Tanrısal bir Tabiata katılırız; ve bizim faydamızın doğru anlaşılması ile kurallanmış olan bir Sevinç asla kötü olamaz. Tersine, her kim korku ile yöneltilmiş ise ve kötüden kaçınmak için iyilik yapıyorsa, o kimse Akılla yöneltilmemiş demektir.

Fasıl XXXII

Fakat insanın gücü son derecede sınırlıdır ve dış nedenlerle sonsuzca aşılmıştır; öyleyse dış şeyleri kendi kullanışımıza göre uyduracak mutlak bir kudretimiz yoktur. Bununla birlikte görevimizi yapmış olmanın şuuruna sahip bulunuyorsak, gücümüzün onlardan kaçınmaya imkân verecek dereceye varmadığını biliyorsak ve düzenine bağlı olduğumuz bütün Tabiatın bir kısmından ibaret bulunduğumuz fikrini hazır olarak bulunduruyorsak, çıkarımızın göz önüne alınmasının gerektirdiği şeylere karşıt olan vakalara, eşit bir ruhla katlanırız. Eğer bunu açık ve seçik olarak biliyorsak, açık bilgi ile tanımlanan bu kısmımız, yani bizim en iyi kısmımız orada tam bir memnunluk bulacak ve bu memnunlukta devam etmeye çalışacaktır. Gerçekten, bilen kimseler olmamız bakımından, biz yalnız bizim için gerekli olan şeyi isteriz ve mutlak olarak memnunluğu yalnız doğruda bulabiliriz; öyle ise bunu dosdoğru (*droitement*) bildiğimiz nispette, kendi kendimizin en iyi kısmı bütün Tabiatın düzeni ile uyuşur.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜMÜN SONU

5
Zihin Gücü veya İnsanın Hürlüğü Üzerine

En sonra, hürriyete veya ona götüren yola ulaşma tarzının söz konusu olduğu *Etika*'nın başka bir bölümüne geçiyorum. Orada ben, asıl Aklın duygulanışlara karşı ne yapabildiğini ve sonra Ruh hürriyeti veya üstün mutluluğun ne olduğunu göstererek Aklın gücünü inceleyeceğim; onunla biz bilgenin güç bakımından bilgisiz insana ne kadar üstün olduğunu göreceğiz. Zihni kendi yetkinliğine ve bu yetkinliğe götüren yola doğru ilerletme tarzına gelince, bunlar ve ayrıca Bedeni kendi fonksiyonlarını elverişli olarak yapabileceği tarzda tetkik etme sanatı bu kitaba ait olmayan şeylerdir; bu son soru tıbba, ötekisi mantığa aittir. Burada, söylemiş olduğum gibi, onu yalnız Ruh gücü, yani Akıl bakımından tetkik edeceğim ve her şeyden önce onun duygulanışları azaltmak, onları yöneltmek için bu duygulanışlar üzerinde ne kadar egemenliği olduğu ve ne türlü bir egemenliği olduğunu göstereceğim. Bizim gerçi onlar üzerinde, daha önce göstermiş olduğum gibi, mutlak bir egemenliğimiz yoktur. Stoalılar, gerçekten, onların mutlak olarak bizim irademize bağlı olduğu ve onlara mutlak olarak emredebileceğimizi zannettiler. Kendi ilkeleri değil, deneyin bu bakımdan ileri sürdüğü itirazlar duygulanışları azaltmak ve yöneltmek için sabırlı bir egzersiz ve uzun bir incelemenin gerektiğini kabul etmeye onları zorlamıştır. Onlardan birisi, eğer anılarım[1] beni aldatmıyorsa, iki köpek örneği

1) Hatıralarım.

ile bunu göstermeye çalışmıştır ki, bu köpeklerden biri ev köpeği, öteki av köpeğidir; bu zat diyor ki, egzersiz ile ev köpeği avlanmaya alıştırılabilir, av köpeği ise, tersine, yine egzersizle tavşanları kovalamaktan vazgeçirtilebilir. Bu sanı Descartes'ta büyük rağbet bulacaktı. Çünkü o Ruh ya da Düşüncenin, başlıca, beynin bir kısmında yani *pinéale* denilen küçük guddede yerleşmiş olduğunu kabul ediyor; bu gudde yardımıyla Ruh, Bedende uyandırılmış bütün hareketlerin ve dış objelerin duyumunu alır ve kendi istediği için çeşitli yönlere doğru onu hareket ettirebilir. Bu küçük gudde ona göre beynin ortasında o suretle asılıdır ki hayvani ruhların[2] en küçük hareketi ile kımıldayabilir. Ayrıca, beynin ortasına asılı olan bu gudde, onun için hayvani ruhlardan ne kadar çeşitli darbelere uğrarsa o kadar çeşitli durumlar alır ve bundan başka hayvani ruhları ona doğru iten ne kadar çeşitte dış obje varsa o kadar çeşitte izler alır; böylece, eğer gudde sonradan onu farklı olarak kımıldatan Ruhun iradesiyle, farklı olarak harekete geçen hayvani ruhların etkisi altında önceden almış olduğu şu veya bu durumu almış bulunursa, gudde aynı durumu aldığı zaman itilmiş olduğu aynı tarzda onları itecek ve yöneltecektir. Bundan başka Ruhun her iradesi Tabiat tarafından guddenin belirli bir hareketi ile birleştirilmiştir. Diyelim, uzaktaki bir objeye bakma iradesine sahipsek, bu irade göz kapaklarının açılması şeklinde meydana çıkacaktır; fakat eğer yalnız göz kapağının açılması gerektiği düşüncesine sahip isek, onun iradesinin olması hiçbir işe yaramayacaktır. Çünkü, Tabiat hayvani ruhları görme sinirine doğru göz kapağını açmak veya büzmek için elverişli bir tarzda itmeye yarayan gudde hareketini onu geliştirmek, açmak ya da büzmek iradesine bağlamamıştır, fakat yalnız uzak ve yakın objelere bakmak iradesine bağlamıştır. En sonra, *pinéale* guddenin her hareketi Tabiat tarafından, teşkil ettiğimiz düşünceler arasındaki filân tekil düşünceye hayatın başında bağlanmış görünüyorsa, bunun birlikte, yeti kazanma (*Habitude*) gücü yardımıyla[3] başkalarına da bağlanabilir; Ruhun duygulanışlarına dair birinci bölümün 50'nci maddesinde bunu kanıtlamaya çalıştık. Buradan

2) *Esprits animaux*. Burada *Âme* ve *esprit* kelimelerinin ruh diye çevrilmesinden doğan güçlük görülüyor.

3) Bu kelimeyi (*habitude*) kendisinden çok farklı olan alışkanlık (*accoutumance*) kelimesinden ayırmak için şimdiye kadar kullanılmayan "yeti kazanma" kelimesiyle karşılıyoruz. Birincisi insanlara vergi üstün bir yeti olduğu halde, ikincisi bütün canlılar ve insanlarda ortak genel ve daha ilkel bir yetidir.

şu sonuç çıkar ki hiçbir Ruh, ne kadar zayıf olursa olsun, iyi bir yöneltme ile edilgiler üzerinde mutlak bir güç kazanmaya yetkisiz değildir. Onlar vakaa, kendi tanımına göre, yalnızca kendisine nispet edilen ve *nota bene* zihinlerin bir hareketi ile meydana getirilmiş, tutulmuş ve kuvvetlendirilmiş olan Ruhun (*âme*) algıları, duyguları (*sentiment*) ya da heyecanlarıdırlar (Ruhun pasif halleri, bölüm I, madde 27'ye bkz.). Fakat madem ki iradeye guddenin herhangi bir hareketini ve bunun sonucu olarak da ruhların herhangi bir hareketini bağlayabiliyoruz ve iradenin gerektirilmesi yalnız bizim gücümüze bağlı bulunuyor; irademizi hayatımızın etkilerini yöneltmek istediğimiz zaman kullandığımız metin ve emin hükümler ile gerektirirsek ve bu hükümlere sahip olmak istediğimiz pasif hallerin hareketlerini bağlarsak, edilgilerimiz üzerinde mutlak bir egemenlik kazanacağız. Kendi sözlerine göre tasvir edebildiğimiz kadar, bu çok ünlü adamın görüş tarzı işte budur ve eğer görüşü daha ince olmuş olsaydı, bu fikirlerin böyle bir kimseden çıkacağına inanmazdım. Hakikatte bir filozofun, her şeyi ancak kendiliklerinden bilinen ilkelerden sonuçlamaya metin olarak karar verdikten, açık ve seçik olarak kavradıklarından başkasını olumlamadıktan sonra, karanlık şeyleri gaybî niteliklerle açıklamak istedikleri için Skolastikleri sık sık tenkit ettikten sonra, her türlü gaybî görüşten[4] daha çok gaybî olan bir hipotez kabul etmesine şaşmadan kendimi alamıyorum. Ruhla Bedenin birliğinden ne anlıyorum diye düşünüyorum. Uzamın küçük bir parçasına sıkıca bağlı olan bir düşüncede açık ve seçik görüş olarak ne vardır? İsterim ki o bu birliği yakın nedeni ile açıklamış olsun. Fakat o Ruhu Bedenden ayrı seçik diye tasarlamıştır, o suretle ki ne bu birlikte ne de asıl Ruhta hiçbir tekil neden gösteremezdi. Fakat, onun bütün evrenin nedenine, yani Tanrıya başvurması gerekli idi. Bundan başka Ruhun bu *pinéale* guddeye ne dereceye kadar hareket verebildiğini ve ne kadar kuvvetle onu askıda tutabildiğini bilmek isterdim. Ben vakaa bu guddenin Ruh tarafından buradan şuraya hayvani ruhlarla daha hızlı kımıldatılabildiğini ve metin hükümleri sıkıca bağladığımız edilgilerinin cisme ait nedenlerle çözülüp çözülmeyeceklerini bilmiyorum; buradan şu sonuç çıkar ki, metinlikle tehlikelere karşı koymaya kalkıldıktan sonra

4) Spinoza burada *occulte* kelimesini kullanıyor. Bizde buna eskiden "gaybî ilimler" deniyordu. Fakat "gaybî" deyince genel olarak bilinen bilim metotları dışında, sır âlemine nüfuz için var olduğuna inanılan nüfuz tarzları anlaşılırdı: Nirencât, tılsım vb. gibi. Fakat burada Spinoza kelimeyi daha dar bir anlamda alıyor ve akıldışı anlamında kullanıyor.

ve cüret hareketlerinin kararına, tehlikenin görülmesine bağlandıktan sonra, gudde Ruhun yalnızca kaçmayı düşünebildiği bir durum, bir tavır almış olsun ve şüphesiz orada iradeyle hareket arasında hiçbir ortak ölçü bulunmadığı için, Ruhun gücü (ya da kuvvetleri) ile Bedenin gücü arasında da hiç karşılaştırma yoktur; bunun sonucu olarak Bedenin kuvvetleri Ruhun kuvvetleriyle yöneltilemezler. Buna şu ciheti de katınız ki, buradan şuraya bu kadar kolaylıkla, bunca tarzlarda kımıldayabilecek gibi beynin ortasında bulunan ve bütün sinirlerin beyin boşluklarına kadar uzanmadıkları bir gudde boş yere aranıyor. En sonra Descartes'ın irade ve hürriyeti hakkında bütün olumladığı şeyleri bir yana bırakıyorum, çünkü bunların yanlışlığını bol bol ve yeteri kadar göstermiştim. Öyle ise Ruhun gücü, daha yukarda söylediğim gibi, yalnız kendisinde bulunan bilim ile tanımlandığı için, duygulanışların devalarını, zannederim hep tecrübe edilmiş olan fakat dikkatle gözlemlenmiş olmayan ve seçik olarak görülmeyen bu devaları yalnız Ruhun bilgisi ile gerektireceğiz ve onun yüce mutluluğuna ait her şeyi buradan sonuçlayacağız.

Aksiyomlar

1. Eğer aynı süjede iki karşıt etki uyandırılmış ise, birinde ve ötekisinde ya da yalnız ikisinden birinde onlar birbirinin karşıtı olmaktan çıkıncaya kadar zorunlu olarak bir değişme olur.

2. Bir eserin gücü kendi nedeninin gücü ile tanımlanır. Onun özü nedeninin özü ile açıklandığı ya da tanımlandığı nispette! (Bu aksiyom önerme 7, Bölüm III ile besbellidir).

Önerme I

Şeylerin düşünceleri ve fikirleri ruhta düzenlenmiş ve zincirlenmişlerdir. Bedenin duygulanışları yani şeylerin hayalleri bununla bağlılaşmış olarak (*corrélatif*) Bedende düzenlenmiş ve zincirlenmiş, birbirine bağlanmıştır.

Kanıtlama

Fikirlerin düzen ve bağlantısı şeylerin düzen ve bağlantısının aynıdır (önerme 7, bölüm II) ve buna karşılık şeylerin düzen ve bağlantısı fikirlerin düzen ve bağlantısının aynıdır (önerme 6 ve 7, bölüm II'nin önerme sonucu). Öyle ise, Ruhta fikirlerin düzen ve bağlantısı nasıl Bedenin duygulanışlarının düzen ve zincirlemesine göre kurallanıyorsa, (önerme

18, bölüm II) nitekim buna karşılık, (önerme 2, bölüm III) Bedenin duygulanışlarının düzen ve bağlantısı da Ruhta şeylerin düşünce ve fikirlerinin düzen ve bağlantısına göre kurallanır.

Önerme II

Eğer Ruhun bir heyecanını ya da bir duygulanışını bir dış nedenin düşüncesinden ayırıyorsak ve onu başka düşüncelere bağlıyorsak, dış nedene ait Sevgi ve Kin yok olmuştur. Nitekim bu duygulanışlardan doğan Ruhun dalgalanışları da yok olmuştur.

Kanıtlama

Gerçekten Sevgi ve Kinin şeklini meydana getiren şey, bir dış nedenin fikri ile birlikte bulunan Sevinç veya Kederdir: (duygulanışların 6 ve 7'nci tanımı). Bu fikir kaldırılınca, Sevgi ve Kinin şekli de kaldırılmış olur ve böylece bu duygulanışlar ve onlardan doğan duygulanışlar yok olur.

Önerme III

Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık ve seçik bir fikir edinir edinmez, bir edilgi, bir pasif hal olmaktan çıkar.

Kanıtlama

Edilgi olan bir duygulanış bulanık bir fikirdir (duygulanışların genel tanımı). Eğer öyle ise bu duygulanıştan açık ve seçik bir fikir teşkil edersek, bu fikirle asıl duygulanış arasında, yalnız Ruha nispet edilmesi bakımından, ancak bir sebep (*raison*) ayrılışı olacaktır (önerme 21, bölüm II, scolie'si ile birlikte); böylece (önerme 3, bölüm III), duygulanış bir edilgi olmaktan çıkacaktır.

Önerme Sonucu

Bir duygulanış bizce ne kadar iyi bilinirse bu duygulanış o kadar az bizim gücümüzdedir ve Ruh onun etkisinde o kadar az kalır, o kadar az edilgin olur.

Önerme IV

Hakkında açık ve seçik bir kavram teşkil edemediğimiz hiçbir Beden duygulanışı yoktur.

Kanıtlama

Bütün şeylerde ortak olan şey ancak upuygun bir tarzda tasarlanabilir (önerme 38, bölüm III); bundan dolayı (önerme 12 ve lemma 2, önerme 13'ün scolie'sinden sonra, bölüm II) hakkında açık ve seçik bir kavram teşkil edemediğimiz hiçbir beden duygulanışı yoktur.

Önerme Sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, hakkında açık ve seçik bir kavram teşkil edemediğimiz Ruhun hiçbir duygulanışı yoktur. Ruhun bir duygulanışı vakaa bedenin bir duygulanışının fikridir (duygulanışların gelen tanımı) ve bunun sonucu olarak (önceki önerme), açık ve seçik bir kavramı içermelidir.

Scolie

Kendisinden bir eser çıkmayan hiçbir şey bulunmadığı (önerme 36, bölüm I) ve bizde upuygun olan bir fikirden çıkan her şeyi açık ve seçik olarak bildiğimiz için (önerme 40, bölüm II), buradan şu sonuç çıkar ki, herkeste kendi kendisini ve duygulanışlarını mutlak değilse de, hiç olmazsa kısmen, açık ve seçik olarak bilme gücü vardır. Ve bunun sonucu olarak ondan daha az etkilenilir. Bu noktada biz başlıca her duygulanışı mümkün olduğu kadar açık ve seçik olarak bilmeye çalışmalıyız, o suretle ki Ruh her duygulanışla açık ve seçik olarak idrak ettiğini düşünme zorunda bulunsun ki, orada Ruh tam bir memnunluk ve doyum[5] bulsun ve böylece asıl duygulanış da bir dış nedenin düşüncesinden ayrılsın ve doğru düşüncelere bağlanmış bulunsun; bu suretle yalnız Sevgi, Kin vb.'leri yok olmayacak (önerme 2), aynı zamanda iştah da yok olacaktır. Genel olarak bu duygulanıştan doğan arzuların aşırı halleri olmayacaktır (önerme 61, bölüm IV). Çünkü her şeyden önce kaydetmek gerekir ki insana aynı zamanda hem aktif hem pasif, hem etkin hem edilgin denilmesine sebep olan aynı iştahtır. Biz örneğini gösterdik ki, insan tabiatının yatkınlığı (*disposition*) dolayısıyla herkes başkalarının kendi yaradılışına göre yaşamalarını arzu eder (önerme 31, bölüm III'ün scolie'si); Akıl ile yöneltilen bir insanda, bu iştah şöhret hırsı (*ambition*) adı verilen bir edilgidir ve gururdan asla farklı değildir; tersine Aklın emirle-

5) Tatmin (*satisfaction*).

rine göre yaşayan bir insanda bu bir etkidir, yani ahlaklılık denen bir erdemdir (önerme 37, bölüm IV'ün birinci scolie'si ve aynı önermenin 2'nci kanıtlaması). Ve bu tarzda bütün iştahlar veya arzular, yalnız upuygun olmayan fikirlerden doğmaları bakımından edilgilerdir; ve aynı arzu, upuygun fikirler tarafından uyandırıldıkları veya doğruldukları zaman erdem gibi görülmüşlerdir. Vakaa, bizim bir şeyi yapmamız bakımından gerektirilmiş olduğumuz bütün arzular da, upuygun fikirlerden doğdukları gibi upuygun olmayan fikirlerden de doğabilirler (önerme 59, bölüm IV). Bu konu dışına çıktığım bu bölümden tekrar asıl konuma dönmek için, doğru bilgileriyle kaim olan duygulanışlara karşı bu devadan başka, bizim gücümüzdekinden daha yetkin hiçbir şey tasarlanamaz, çünkü düşünmek ve upuygun fikirler teşkil etmek gücünden başka Ruhun bir gücü yoktur (önerme 3, bölüm III). Nitekim biz bunu önceki önermede gösterdik.

Önerme V

Bizim zorunlu, mümkün veya zorunsuz olarak değil, sadece hayal ettiğimiz bir şey için olan duygulanış, bütün eşit şartlar altında, mümkün olan en büyük duygulanıştır.

Kanıtlama

Hür olduğunu hayal ettiğimiz bir şey hakkındaki bir duygulanış, zorunlu bir şey için olan duygulanıştan daha büyüktür (önerme 49, bölüm III) ve bunun sonucu olarak da bizim mümkün, ya da zorunsuz olarak hayal ettiğimiz duygulanıştan daha büyüktür (önerme 11, bölüm IV). Fakat bir şeyi hür diye hayal etmek bir şeyi sadece hayal etmekten başka bir şey değildir, halbuki bir eser meydana getirmek için gerektirilmiş olan nedenleri bilmiyoruz (önerme 35, bölüm II'nin scolie'sinde göstermiş olduğumuz şey dolayısıyla); öyle ise bizim sadece hayal ettiğimiz bir şey hakkındaki bir duygulanış, eşit şartlar altında, zorunlu, mümkün, ya da zorunsuz bir şey hakkındaki duygulanıştan daha büyüktür ve bunun sonucu olarak o mümkün olan en büyük duygulanıştır.

Önerme VI

Ruh her şeyi ne kadar zorunlu olarak bilirse onun duygulanışlar üzerinde o kadar büyük gücü vardır, yani onlardan o kadar az edilgin olur.

Kanıtlama

Ruh her şeyin zorunlu olduğunu (önerme 29, bölüm I) ve sonsuz bir nedenler bağlantısı ile bir eser meydana getirmek ve var olmak için gerektirildiğini (önerme 28, bölüm I) bilir; bu da (önceki önerme), şeyler hakkındaki bilgisiyle orantılı olarak, Ruhun duygulanışlarından daha az edilgin olmasına ve asıl şeylerden daha az duygulanmasına sebep olur.

Scolie

Şeylerin zorunlu oldukları hakkındaki bu bilgi ne kadar tekil şeylere ait ise ve bu tekil şeyler ne kadar seçik iseler ve canlı olarak hayal edilmişlerse, Ruhun duygulanış üzerindeki gücü de o kadar büyüktür: tecrübenin kendisi de bunu gösterir. Biz vakaa diyelim ki bir malın (*bien*) kaybolmasının sebep olduğu kederin onu kaybederken bu malın hiçbir araçla korunamayacağını göz önüne almamızla yumuşadığını görüyoruz. Nitekim görüyoruz ki hiç kimse konuşmayı, yürümeyi, düşünmeyi bilmediği ve yıllarca hemen şuursuz olarak yaşadığı için bir çocuğa acımaz. Eğer tersine, birçokları ergin yaşta doğduğu halde şu veya bu kimse çocuk olarak doğsaydı, o zaman herkes çocuklara acıyacaktı. Çünkü o zaman herkes çocukluğa tabii ve zorunlu bir şey gibi değil, fakat Tabiatın düşüklüğü, ya da günahı gözü ile baktığı için, onlara acıyacaktı ve biz bu suretle birçok gözlemler yapabileceğiz.

Önerme VII

Kökü Akıldan gelen, ya da Akıl tarafından uyandırılan duygulanışlar, zaman göz önüne alınacak olursa, hazır değilmiş gibi görülen tekil şeylere nispet edilenlerden daha güçlüdür.

Kanıtlama

Bize bir şeyi hayal ettiren duygulanışlar yüzünden değil, fakat Beden bu şeyin varlığını ortadan kaldıran başka bir duygulanışa sahip olduğu için, onu hazır değilmiş gibi göz önüne alırız (önerme 17, bölüm II). Bunun için hazır bulunmamış gibi görülen bu şeye nispet ettiğimiz duygulanış başka etkilere ve insan gücüne üstün olacak bir tabiatta değildir (Bu konuda önerme 6, bölüm IV'e bkz.); fakat tersine, dış nedenin varlığını kaldıran duygulanışlarla azaltılabilecek bir tabiattadır (önerme 9, bölüm IV). Halbuki, kökü Akıldan gelen bir duygulanış zorunlu olarak şeylerin ortak

özeliklerine aittir (önerme 40, bölüm II'nin ikinci scolie'sinde aklın tanımına bkz.), ki biz onu her zaman hazırmış gibi görürüz. Gerçi orada hazır bulunan varlığı hiçbir şey kaldıramaz ve biz onu her zaman aynı tarzda hayal ederiz (önerme 38, bölüm II). Bunun için böyle bir duygulanış daima aynı kalır ve bunun sonucu olarak ona karşıt olan ve asla onun dış nedenleriyle beslenmiş olmayan duygulanışlar artık karşıt olmayacak hale gelinceye kadar gittikçe daha çok ona alışmaları gerekir; ve bundan dolayı, kökü Akıldan gelen bir duygulanış daha güçlüdür.

Önerme VIII

Aynı zamanda bir duygulanışı uyandırmaya yardım eden nedenler ne kadar çok ise duygulanış o kadar büyüktür.

Kanıtlama

Birçok nedenler birlikte olunca teker teker olduklarından daha kuvvetli olabilirler (önerme 7, bölüm III): bu yüzden (önerme 5, bölüm IV), bir duygulanışı aynı zamanda uyandıran nedenler ne kadar çoksa, o duygulanış o kadar kuvvetlidir.

Scolie

Bu önerme de aksiyom 2 ile apaçık görülür.

Önerme IX

Ruhun aynı zamanda duygulandığını gördüğü birçok nedenlere bağlı bir duygulanış tek bir nedene veya birincidekinden daha az nedene bağlı olan aynı büyüklükteki başka bir duygulanıştan daha az zararlıdır, ondan daha az edilgin olur ve her özel neden dolayısıyla biz daha az duygulanırız.

Kanıtlama

Bir duygulanış ancak Ruhun düşünmesine engel olması bakımından kötü veya zararlıdır (önerme 26 ve 27, bölüm IV). Bundan dolayı, Ruhun aynı zamanda birçok objeleri göz önüne almasını gerektiren bir duygulanış, başkalarını düşünemeyecek gibi tek bir objeye veya az sayıda objeye Ruhu bağlayan birinci duygulanış kadar büyük başka bir duygulanıştan daha az zararlıdır; kanıtlanması gereken birinci nokta bu idi. Bundan başka, Ru-

hun özü yani gücü (önerme 7, bölüm III), yalnız düşünceden ibaret olduğu için (önerme 11, bölüm II), birçok objeleri göz önüne almasına sebep olan duygulanıştan çok, tek bir objeyi ya da birinciden daha az sayıda objeleri göz önüne alacak surette Ruhu kaplayan bir duygulanıştan edilgin olur. İkinci nokta da bu idi. En sonra bir duygulanış (önerme 48, bölüm III), birçok dış nedenlere nispet edilirken, o nedenler teker teker her birinde daha az bulunur.

Önerme X

Tabiatımıza karşıt olan duygulanışların hükmü altında bulunmadığımız müddetçe, Bedenin duygularını zihin için geçerliği olan bir düzene göre sıralama ve zincirleme gücümüz vardır.

Kanıtlama

Tabiatımıza karşıt olan, yani (önerme 30, bölüm IV), kötü olan duygulanışlar, Ruhu bilmeden alıkoydukları nispette kötüdürler (önerme 26, bölüm IV). Öyle ise tabiatımıza karşı olan duygulanışların hükmü altında bulunmadığımız müddetçe, tabiatıyla bilmeye çalışan Ruhun gücü alıkonulmuş değildir. Bu demektir ki o kadar da açık ve seçik fikirleri teşkil etme ve onları birbirlerinden sonuçlama gücü vardır (önerme 40'ın 2'nci scolie'si ve 47, bölüm II'nin scolie'si) ve bunun sonucu olarak (önerme I), o kadar da zihin için geçerliği olan bir düzene göre Bedenin duygulanışlarını düzenleme ve zincirleme gücümüz vardır.

Scolie

Bedenin duygulanışlarını bu doğru olarak düzenlemek ve zincirlemek gücü ile biz bu suretle kolay kolay kötü davranışlardan duygulanmamayı sağlayabiliriz. Çünkü, (önerme 7) zihin için geçerliği olan bir düzene göre düzenlenmiş ve zincirlenmiş duygulanışları azaltmak için, bulanık ve kesinsiz duygulanışlar için gerektiğinden çok daha büyük bir kuvvete ihtiyaç vardır. Öyle ise, duygulanışlarımız hakkında yetkin bir bilgimiz olmadıkça yapabileceğimiz en iyi şey, doğru bir hayat tarzını, başka deyişle hareket tarzımızın emin ilkelerini düşünmek, onları hafızamıza nakşetmek ve hayatta sık sık rastladığımız hayal gücümüzün geniş ölçüde duygulanacağı tarzda gözümüz önünde daima hazır bulunan özel şeylere onları bir teviye tatbik etmektir. Biz, diyelim, hayat kuralları arasında Kinin (önerme

46, bölüm IV ve scolie'si ile birlikte), Sevgi ve Yüksek gönüllülükle yenilmesi, yoksa karşılık olan bir kinle ödenmemesi gerektiği kuralını koymuştuk. Faydalı olduğu zaman daima hazır olacak bir Akıl düsturuna sahip olmak için, çoğu kere insanların ortak olarak uğradıkları hareketleri düşünmek ve onlar üzerinde inceden inceye düşünceye dalmak, nitekim onları yüksek gönüllülükle mümkün olduğu kadar en iyi şekilde uzaklaştırmak gerekir. O suretle ki, gerçi biz hakaretin hayalini bu kuralın hayal gücüne bağlayacağız ve o hayal gücü bize bir hakaret yapıldığı zaman daima kendini göstermeden geri kalmayacaktır (önerme 18, bölüm II). Eğer hakiki çıkarımız karşılıklı bir dostluğu meydana getiren iyiliğin ve ortak bir toplumun düşünülmesi olsaydı; eğer ayrıca üstün bir iç memnunluğunun doğru bir hayat gidişinden doğduğunu (önerme 52, bölüm IV) ve başka varlıklar gibi insanların da Tabiat zorunluluğu ile hareket ettiklerini göz önünden uzak bulundurmamış olsaydık, o zaman hakaret, yani genel olarak ondan doğan Kin, hayal gücünde pek büyük bir yer kaplardı ve kolaylıkla aşılmış olurdu; yahut da eğer en ağır hakaretlerden genel olarak doğan öfke o kadar kolayca aşılmamış idiyse, o zaman o Ruhun dalgalanışlarından ayrı olmamakla birlikte, bu ince düşünceyle ruhumuzun kaplanmış olduğundan çok daha az bir zaman süresinde meydana gelecekti. Bunları 6, 7, 8'inci önermelerde gösterdik. Nitekim, korkuyu ortadan kaldırmak için Ruh metinliğini kullanmayı düşünmek gerekir; hayatın ortak tehlikelerini gözden geçirmek ve zihin canlılığı, Ruh kuvveti ile onların en iyi şekilde nasıl ortadan kaldırılacağını hayal etmek gerekir. Fakat şunu da kaydetmek gerekir ki, düşüncelerimizi ve hayallerimizi düzenlerken (önerme 63, bölüm IV'ün önerme sonucu ve önerme 59, bölüm III), bir Sevinç duygulanışı ile etkimizin gerektirilmiş olması için bizim her zaman her şeyde iyi olan ciheti göz önüne almamız gerekir. Eğer, diyelim ki, birisi şan ve şerefe kendini fazla kaptırdığını görecek olursa, bu şerefin nasıl iyi kullanılabileceği ve sonunda bu cihetin göz önüne alınması suretiyle, şerefin kötüye kullanılmasıyla değil, fakat kazanma araçlarıyla onun aranması gerektiği ve böylece insanların kararsızlıklarını olduğu kadar övünmelerini veya hiç kimsenin üzüntü duymadan düşünemediği bu tarzda daha başka şeyleri düşünsün; böyle düşüncelerle gerçi en haris insanlar bile hırs duydukları şan ve üne ulaşma umudunu kestikleri zaman kendilerini en çok azaba kaptırırlar ve öfkeden köpürdükleri sırada bilge gibi görünmek isterler. Öyle ise şan ve ünün kötüye

kullanılmasından ve dünyanın boşluğundan en çok söz eden bu kimselerin şan ve şerefi en çok isteyenler olduğunda şüphe yoktur. Zaten bu hal haris kimselere vergi değildir, fakat talih kendilerine daima ters giden ve içlerinden güçsüz olan bütün insanlarda ortaktır. Nitekim pinti de fakir olduğu zaman paranın kötüye kullanılmasından ve zenginlerin düşüklüklerinden biteviye söz eder. Bu halin onu kızdırmadan ve yalnız kendi fakirliğini değil başkasının zenginliğini de kötü gördüğünü başkalarına göstermeden başka bir eseri yoktur. Nitekim metresleri tarafından kötü karşılananlar, kadınların kararsızlığından, kalplerinin sahteliğinden olduğu kadar, halk şarkısının söylediği gibi kadın düşüklüklerinden başka hiçbir şey düşünmezler; ve metresleri onları yeniden iyi karşılar karşılamaz bu söylediklerini hemen unuturlar. Her kim duygulanışlarını ve iştahlarını yalnız hürriyet sevgisiyle yöneltmeye çalışırsa, gücü yettiği kadar erdemleri ve onların nedenlerini bilmeye, onların doğru bilgisinden doğan gelişmenin tam olgunluğuna kendini bırakmaya; fakat hiçbir zaman insanların kötülüklerini göz önüne almamaya, insanlığı alçaltmaya, sahte bir hürriyet görünüşü ile gelişmemeye çalışacaktır. Her kim bu kuralı dikkatle gözleyecek (ki, bu güç değildir) ve ona göre yaşamaya kendini alıştıracak olursa, şüphe yok kısa bir zamanda hareketlerini, etkilerini Aklın emrine göre yöneltecektir.

Önerme XI

Karşılığında bir hayal bulunan şeyler ne kadar çoksa, bu hayal o kadar sık görünür, yani o kadar uzun zaman canlı olur ve zihni o kadar çok kaplar.

Kanıtlama

Gerçi kendilerine bir hayal ya da bir duygulanış nispet edilen şeyler ne kadar çoksa, bu hayali uyandıran veya besleyen nedenler de o kadar çoktur (hipotez gereğince). Ruh duygulanışı dolayısıyla bu nedenleri aynı zamanda göz önüne alır; ve böylece duygulanış da o kadar sık olur, yani o nispette sık sık canlı olur ve (önerme 8), Ruhu o kadar fazla kaplar.

Önerme XII

Şeylerin hayalleri, başka şeylerden ziyade açık ve seçik olarak bilinen şeylere upuygun olan hayallerle daha kolay birleşirler.

Kanıtlama

Açık ve seçik olarak bilinen şeyler ya şeylerin ortak özelikleridir, ya da ondan sonuçlanan şeydir (önerme 40, bölüm II'nin ikinci scolie'sinde aklın tanımına bkz.) ve bundan dolayı da (önceki önerme), çoğu kere tarafımızdan hayal edilmişlerdir; öyle ise başka objeleri göz önüne aldığımız zaman, bu başkalarını göz önüne almaktansa, aynı zamanda bilinen şeyleri göz önüne almak bizim için daha kolay olacaktır ve bunun sonucu olarak (önerme 18, bölüm II) başkalarından çok bu bilinen objeleri başka objelere bağlamak daha kolay olacaktır.

Önerme XIII

Kendisine bir hayal bağlanan şeyler ne kadar çoksa, o hayal o kadar canlı olur.

Kanıtlama

Gerçekten kendisine bir hayal bağlı olan şeyler ne kadar çoksa (önerme 18, bölüm II) onu uyandıracak nedenleri o kadar çoktur.

Önerme XIV

Ruh, Bedenin bütün duygulanışlarını, yani şeylerin bütün hayallerini Tanrı fikrine uygun olacak surette bilir.

Kanıtlama

Ruhun açık ve seçik bir kavram teşkil edemeyeceği Bedenin hiçbir duygulanışı yoktur (önerme 4); öyle ise o (önerme 15, bölüm I) her şey Tanrı fikrine upuygun olacak tarzda meydana gelir.

Önerme XV

Her kim kendisini, kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse Tanrıyı sever ve kendisini ne kadar iyi bilirse, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrıyı da o kadar iyi bilir.

Kanıtlama

Her kim kendisini ve kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse, Sevinç içindendir (önerme 53, bölüm III) ve bu Tanrı fikrinin birlikte bulunmasıyla olur (önceki önerme); ve bundan dolayı (duygulanışların 6'ncı

tanımı), o Tanrıyı sever ve aynı sebepten dolayı, kendisini ne kadar iyi bilirse, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse, Tanrıyı da o kadar çok sever.

Önerme XVI

Tanrıya karşı Sevgi Ruhta en büyük yeri almalıdır.

Kanıtlama

Bu sevgi, gerçekten, Bedenin bütün duygulanışlarına bağlıdır (önerme 14) ve hepsi tarafından beslenmiştir (önerme 15); bundan dolayı (önerme 11), Ruhta en büyük yeri almalıdır.

Önerme XVII

Tanrının hiçbir edilgisi, pasif hali yoktur, o hiçbir sevinç ve keder duygulanışı duymaz.

Kanıtlama

Tanrıya nispet edilmeleri bakımından bütün fikirler doğrudur (önerme 32, bölüm II), yani (tanım 4, bölüm II) upuygundur; ve böylece, (duygulanışların genel tanımı), Tanrının edilgisi, pasif hali yoktur. Bundan başka, Tanrı ne daha yüksek bir yetkinlik, ne de daha aşağı veya daha az bir yetkinliğe geçebilir (önerme 20, bölüm I'in ikinci önerme sonucu), bundan dolayı da (duygulanışların 2 ve 3'üncü tanımı) o hiçbir sevinç ya da keder duygulanışı duymaz.

Önerme sonucu

Tanrının, tam tabiriyle, hiç kimseye karşı ne Sevgisi ne Kini vardır. Çünkü Tanrı (önceki önerme), hiçbir sevinç ve keder duygulanışı duymaz ve bunun sonucu olarak (duygulanışların 6 ve 7'nci tanımları), hiç kimseye karşı kini ve sevgisi yoktur.

Önerme XVIII

Hiç kimse Tanrıya karşı kin besleyemez.

Kanıtlama

Bizde bulunan Tanrı fikri upuygun ve yetkindir (önerme 46, 47, bölüm II), bundan dolayı Tanrıyı düşünmemiz nispetinde biz etkiniz (önerme 3

bölüm II), bunun sonucu olarak (önerme 59, bölüm III), Tanrı fikri ile birlikte bulunan keder olamaz, yani (duygulanışların 7'nci tanımı); hiç kimse Tanrıya karşı kin besleyemez.

Önerme Sonucu

Tanrıya karşı sevgi kine çevrilemez.

Scolie

Biz Tanrıyı her şeyin nedeni olarak tasarladığımız zaman, itiraz edilebilir ve bununla Tanrıyı kederin de nedeni diye gördüğümüz söylenebilir. Ben buna şöyle cevap veririm ki: kederin nedenlerini bildiğimiz nispette, keder bir edilgi olmaktan çıkar, yani (önerme 59, bölüm III), bir keder olmaktan çıkar, (önerme 3) ve böylece Tanrının kederin nedeni olduğunu bildiğimiz nispette biz sevinçteyiz.

Önerme XIX

Her kim Tanrıyı severse, Tanrının da, onu sevmesi için çaba yapamaz.

Kanıtlama

Eğer bir insan böyle bir çaba yapabilseydi, o halde (17'nci önermenin önerme sonucu), onu seven Tanrının Tanrı olmamasını isteyecekti ve bunun sonucu olarak (önerme 19, bölüm III), kederlenmiş olmasını isteyecekti ki: (önerme 28, bölüm III), bu da saçmadır. Öyle ise her kim Tanrıyı severse, vb.

Önerme XX

Tanrıya karşı bu sevgi ne bir haset duygulanışı ile, ne bir kıskançlık duygulanışı ile bozulabilir; fakat biz aynı sevgi bağı ile Tanrıya bağlı ne kadar insan hayal edersek, bu sevgi de o kadar çok beslenir.

Kanıtlama

Tanrıya karşı bu sevgi aklın emrine göre arzu edebileceğimiz yüce iyiliktir (önerme 28, bölüm IV), herkeste ortaktır: (önerme 36, bölüm IV) ve biz herkesin ondan faydalanmasını isteriz (önerme 37, bölüm IV); ve böylece (duygulanışların 23'üncü tanımı), ne bir haset ne de (önerme 18, önerme 35, bölüm III'ün scolie'sindeki kıskançlığın tanımı) bir kıskançlık

duygulanışı ile kirlenebilir; fakat tersine (önerme 31, bölüm III) ondan ne kadar çok insanın faydalandığını hayal edersek onun o kadar çok beslenmesi gerekir.

Scolie

Biz aynı tarzda bu sevgiye doğrudan doğruya karşıt olan ve kendisiyle bu sevginin yok edilebileceği hiçbir duygulanış olmadığını gösterebiliriz ve buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrıya karşı bu Sevgi duygulanışların en sabitidir ve Bedene nispet edilmesi bakımından o ancak Bedenle birlikte yok edilebilir. Sonradan onun yalnız Ruha nispet edilmesi bakımından hangi tabiatta olduğunu göreceğiz.

Önceki önermelerde duygulanışlara karşı bütün devaları, kendi başına göz önüne alınan Ruhun onlara karşı bütün yapabileceklerini topladım; bu suretle görülüyor ki Ruhun duygulanışlar üzerinde gücü şunlardan ibarettir:

1. Asıl duygulanışların bilinmesinde (bunun için önerme 4'ün scolie'sine bkz.)
2. Bulanık olarak hayal ettiğimiz bir dış nedenin düşüncesinden duygulanışları ayırması bakımından (bunun için önerme 2 ile önerme 4'ün aynı scolie'sine bkz.).
3. Bildiğimiz şeylere nispet edilen duygulanışların, haklarında ancak bulanık ve sakat bir fikrimiz olan şeylere nispet edilen duygulanışları aştıkları zamanda (önerme 7'ye bkz.).
4. Şeylerin ortak özeliklerine veya Tanrıya nispet edilen duygulanışların beslendikleri büyük sayıda nedenlerde (önerme 9 ve 11).
5. En sonra Ruhun duygulanışlarını birbirleriyle düzene koyduğu ve zincirlediği düzende (önerme 10'un scolie'sinde, bundan başka önerme 12, 13 ve 14'e bkz.).

Fakat ruhun duygulanışları üzerindeki bu gücünü daha iyi görmek için her şeyden önce kaydetmemiz gerekir ki, bir insanın duygulanışını başka birisinin duygulanışı ile karşılaştırdığımız ve birisinin ötekinden daha fazla aynı duygulanışın hükmü altında bulunduğunu gördüğümüz zaman, o duygulanışa büyük adını veriyoruz; ya da aynı insanın duygulanışlarını birbirleriyle karşılaştırdığımız ve o kimsenin bunlardan birinden

ötekilerden daha çok duygulanmış ya da etki almış olduğunu gördüğümüz zaman da ona büyük diyoruz. Çünkü (önerme 5, bölüm IV) herhangi bir duygulanışın kuvveti bizimki ile karşılaştırılan dış nedenin gücü ile tanımlanır, onun güçsüzlüğü veya edilgisi ise yalnız bilginin bulunmayışı, ya da bilgiden yoksun olmakla tanımlanır. Yani upuygun olmadıkları söylenen fikirleri meydana getiren şeyle değerlendirilir. Buradan şu sonuç çıkar ki, bu ruh, upuygun olmayan fikirler en büyük kısmını teşkil etmek üzere, en yüksek dereceden edilgindir, o suretle ki onun ayırt edici vasfı ondaki etkiden ziyade edilgidir; tersine olarak Ruh, upuygun fikirler en büyük kısmına teşkil etmek üzere en yüksek dereceden etkindir, aktiftir, o suretle ki, onda da birincisi kadar upuygun olmayan fikirler bulunuyorsa da, onun ayırt edici vasfı insanın güçsüzlüğünü gösteren upuygun olmayan fikirler olmaktan ziyade insanın erdemini gösteren upuygun fikirlerdir.

Bundan başka kaydetmek gerekir ki azaplar ve talihsizliklerin başlıca kökü birçok değişmelere uğramış olup bizim büsbütün sahip olamadığımız bir şey için aşırı derecede Sevgidir. Vakaa insanın ancak sevdiği konuya karşı azabı ve iç kıvrantısı (*anxiété*)[6] vardır; tahrikler, şüpheler veya düşmanlıklar ancak hiç kimsenin gerçekten tam olarak sahip olamadıkları şeylere karşı olan sevgiden doğarlar. Açık ve seçik bilginin ve başlıca ilkesi asıl Tanrı bilgisi olan şu üçüncü bilgi tarzının, (bu konuda önerme 47, bölüm II'nin scolie'sine bkz.), duygulanışlar üzerinde yapabileceği şeyi bununla kolayca tasarlarız: eğer vakaa duygulanışlar, pasif haller olarak kaldırılmazlarsa (önerme 3 ile önerme 4'ün scolie'sine bkz.) hiç değilse onlar Ruhun en küçük kısmını teşkil edebilirler (önerme 14). Bundan başka, bu bilgi hareketsiz ve ezeli olan (önerme 15), elde edilmesi bize gerçekten sağlanmış bulunan bir şeye karşı sevgi doğurur (önerme 45, bölüm II); ve bunun sonucu olarak bu sevgi gelişigüzel sevginin içinde bulunan düşüklüklerden hiçbirisiyle bozulmaz, fakat gittikçe daha da büyük olur (önerme 15) ve Ruhun en büyük kısmını kaplayabilir (önerme 16) ve onu geniş ölçüde duygulandırabilir. Ben şimdiki hayata ait olanları bu suretle tamamlarım. Gerçekten, herkes scolie'nin başında söylediğimiz şeyi kolaylıkla görebilir. Yani bu birkaç önerme ile duygulanışlara ait bütün devaları gösterdim, yeter ki bu scolie'de söylenmiş olanlarla birlikte III'üncü bölümün 1 ve 3'üncü önermelerinde ve duygulanışlara ait tanımlarda

6) Psikiyatride buna "hafakan", "bunalım" diyorlarsa da burada elverişli değildir.

söylenenler de aynı zamanda göz önüne alınsın. Artık Bedenin varlığı ile münasebeti olmayan Ruhun süresine ait soruya geçmenin zamanı gelmiştir.

Önerme XXI

Ruh hiçbir şeyi hayal edemez ve geçmiş şeyleri ancak Bedenin süresi boyunca hatırlar.

Kanıtlama

Ruh Bedenin şimdiki varlığını ancak Bedenin süresi boyunca ifade eder ve Bedenin duygulanışlarını da aktüel olarak ancak Bedenin süresi içinde tasarlar (önerme 8, bölüm II'nin önerme sonucu) ve bunun sonucu olarak (önerme 26, bölüm II), o bir cismi aktüel olarak, şimdi Bedenin süresi boyunca tasarlar; bundan dolayı o hiçbir şeyi hayal edemez (önerme 17, bölüm II'nin scolie'sinde hayal gücünün tanımına bkz.) ve geçmiş şeyleri ancak Bedenin süresince hatırlayabilir (önerme 18, bölüm II'nin scolie'sinde hafızanın tanımına bkz.).

Önerme XXII

Bir fikir her zaman, şu ya da bu insan Bedeninin özünü bir çeşit ezelilikle ifade eden Tanrıda zorunlu olarak verilmiştir.

Kanıtlama

Tanrı yalnız şu veya bu insan Bedeninin varlığının nedeni değildir, aynı zamanda zorunlu olarak Tanrının özü aracı ile tasarlanması gereken (önerme 21, bölüm I); ve onun özünün nedenidir (aksiyom 4, bölüm I); ve bu ezeli bir zorunluluktadır (önerme 16, bölüm I). Bu kavram öyle ise zorunlu olarak Tanrıda verilmelidir (önerme 3, bölüm II).

Önerme XXIII

İnsan Ruhu Bedenle birlikte büsbütün yok edilemez, fakat onda ezeli olan bir şey kalır.

Kanıtlama

Bir kavram ya da bir fikir zorunlu olarak insan Bedeninin özünü ifade eden Tanrıda verilmiştir (önceki önerme) ve bu kavram, bundan dolayı,

insan Ruhunun özüne zorunlu olarak ait olan bir şeydir (önerme 13, bölüm II). Fakat biz insan Ruhuna, Bedenin şimdiki varlığını ifade etmesinden başka, zamanla tanımlanacak hiçbir süre vermiyoruz. Bu varlık ise süre ile anlaşılır ve zamanla tanımlanabilir. Başka deyişle (önerme 8, bölüm II'nin önerme sonucu), biz asıl ruha ancak bedenin süresi boyunca bir süre veriyoruz ve Tanrının özü dolayısıyla ezeli bir zorunlulukla tasarlanmış olan şey (önceki önerme), bununla birlikte bir şey olduğu için, Ruhun özüne ait zorunlu olarak bir şey olacaktır.

Scolie

Söylediğimiz gibi, bir nevi ezelilikle Bedenin özünü ifade eden bu fikir, Ruhun özüne ait olan ve ezeli olan bir düşünme tarzıdır. Bununla birlikte Bedenden önce onun var olduğunu hatırlamamız imkânsızdır, çünkü Bedende bu varlığın hiçbir izi bulunamaz ve ezelilik zamanla tanımlanamaz ve zamanla hiçbir münasebeti olamaz. Bununla birlikte, biz duyuyoruz ve deneyle biliyoruz ki ezeli varlıklarız, çünkü Ruh bu şeyleri hafızada olanlar kadar zihnin bir fiili ile de tasarlıyor. Şeyleri görmesine ve gözlem yapmasına yardım eden Ruhun gözleri, kendi başlarına kanıtlamalardır. Öyle ise her ne kadar Bedenden önce var olduğumuzu hatırlamıyorsak da, bununla birlikte Bedenin özünü bir nevi ezelilikle kuşatması bakımından Ruhumuz ezelidir ve Ruhun bu varlığı zamanla tanımlanamaz ve süre ile açıklanamaz. Öyle ise Ruhun sürüp gittiği söylenemez ve onun varlığı ancak, Bedenin şimdiki (*actuel*) varlığını kuşatması bakımından gerekli bir zaman ile tanımlanabilir ve onda yalnız bu ölçüde şeylerin varlığını zaman bakımından gerektirme ve onları süre içinde tasarlama gücü vardır.

Önerme XXIV

Biz tekil şeyleri ne kadar çok bilirsek, Tanrıyı o kadar çok anlarız.

Kanıtlama

Bu söylediğimiz birinci bölüm 25'inci önerme sonucu ile apaçık görünüyor.

Önerme XXV

Ruhun yüce çabası, onun yüce erdemi, şeyleri üçüncü bir bilgi tarzı ile bilmektir.

Kanıtlama

Üçüncü bilgi tarzı Tanrının bazı sıfatlarının upuygun fikrinden şeylerin özünün upuygun bilgisine doğru gider (önerme 40, bölüm II'nin scolie'sinde bu cins bilginin tanımına bkz.); ve biz şeyleri ne kadar bu tarzda bir bilgi ile bilirsek (önceki önerme), Tanrıyı o kadar çok biliriz; bundan dolayı (önerme 28, bölüm IV), Ruhun yüce erdemi yani (bölüm IV, tanım 8), Ruhun gücü veya tabiatı ya da aynı anlama gelmek üzere (önerme 7, bölüm III), onun yüce çabası şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmektir.

Önerme XXVI

Ruh şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmeye ne kadar çok yetkili ise şeyleri bu bilgi tarzı ile bilmeyi o kadar arzu eder.

Kanıtlama

Bu apaçık görülüyor. Gerçekten, Ruhun şeyleri bu bilgi tarzı ile bilmeye yetkili olduğunu tasarladığımız nispette, onu bu bilgi tarzı ile bilmesinin gerektirilmiş olduğunu tasarlarız ve bunun sonucu olarak (duygulanışların birinci tanımı), Ruh da o kadar buna yetkili olur ve bunu o kadar arzu eder.

Önerme XXVII

Bu üçüncü bilgi tarzından, Ruhun bu bakımdan edinebileceği en yüksek memnunluk doğar.

Kanıtlama

Ruhun yüce erdemi Tanrıyı bilmektir (önerme 28, bölüm IV), yani şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmektir (önerme 25); ve Ruh şeyleri bu üçüncü bilgi tarzı ile ne kadar bilirse bu erdem de o kadar büyük olur (önerme 24); öyle ise her kim bu bilgi tarzı ile şeyleri bilirse en yüksek insani yetkinliğe yükselir ve bunun sonucu olarak en yüksek sevinç ile duygulanır (duygulanışların ikinci tanımı) ve bu, (önerme 43, bölüm II) kendisi ve kendi erdemi hakkındaki fikirle birlikte bulunur ve bundan dolayı, (duygulanışların 25'inci tanımı) bu bilgi cinsinden onun sahip olabileceği en yüksek memnunluk doğar.

Önerme XXVIII

Şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilme çabası veya arzusu ikinci bilgi tarzından değil, birinci bilgi tarzından doğabilir.

Kanıtlama

Bu önerme kendi kendisiyle apaçık görülüyor. Gerçekten bizim açık ve seçik olarak bütün bildiğimiz şeyi, biz ya kendisi ile ya da kendisiyle tasarlanmış olan başka bir şeyle biliyoruz; başka deyişle bizde açık ve seçik olan fikirler, yani üçüncü bilgi tarzına ait olan fikirler (önerme 40, bölüm II'nin 2'inci scolie'si), birinci bilgi tarzına ait olan sakat ve bulanık fikirlerden gelemezler, fakat upuygun fikirlerden, yani (aynı scolie) ikinci ve üçüncü bilgi tarzlarından gelirler. Ve bundan dolayı (duygulanışların birinci tanımı) şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmek arzusu birinciden doğamaz, fakat ikinciden doğar.

Önerme XXIX

Ruh bir çeşit ezeliliğe sahip olarak bütün bildiğini, Bedenin hazır olan (*actuel*) varlığını tasarladığı için değil, fakat bir çeşit ezelilikle bedenin özünü tasarladığı için bilir.

Kanıtlama

Ruh yalnız bedenin hazır olan varlığını tasarlaması bakımından, zamanla gerektirilebilen süreyi tasarlar ve onda şeyleri zamanla nispetine göre tasarlama gücü vardır (önerme 26, bölüm II ve yukarıdaki 21'inci önerme). Halbuki ezelilik süre ile açıklanamaz (bölüm I, tanım 8 ve onun açıklaması). Öyle ise Ruhta, Bedeninin hazır olan varlığını tasarlaması bakımından, bir çeşit ezeliliğe sahip olarak şeyleri bir çeşit ezelilikle tasarlamak Aklın tabiatı gereğindendir (önerme 44, bölüm II'nin 2'nci scolie'si) ve Bedenin özünü bir çeşit ezelilikle tasarlamak Ruhun tabiatı gereğidir (önerme 23); cisimleri tasarlamanın bu iki tarzı dışında Ruhun özüne ait başka bir şey olmadığı için (önerme 13, bölüm II), bir çeşit ezelilikle şeyleri bu tasarlayış gücü öyle ise Ruhun bir çeşit ezelilikle Bedenin özünde tasarlanması bakımından Ruha aittir.

Biz şeyleri iki tarzda aktüel olarak tasarlarız. Ya onlarla, gerekli bir zaman ve bir yerle nispetine göre varlığı tasarlamamız bakımından; ya da onları Tanrının içinde ve Tanrısal Tabiatın zorunluğuna göre tasarlamamız bakımından. Bu ikinci tarzda doğru ya da gerçek diye tasarlanan şeyleri, biz bir çeşit ezelilikle tasarlarız ve onların fikirleri Tanrının ezeli ve sonsuz özünü içerir (önerme 45, bölüm II'nin scolie'sinde göstermiş olduğumuz üzere).

Önerme XXX

Ruhumuz bir çeşit ezeliliğe sahip şeyler gibi kendi kendisini bildiği ve Bedeni bildiği nispette, zorunlu olarak Tanrının bilgisine sahiptir ve Tanrıda olduğunu, Tanrı ile kendisini bildiğini bilir.

Kanıtlama

Ezelilik, zorunlu varlığı kuşatması bakımından Tanrının özüdür (tanım 8, bölüm I). Şeyleri bir çeşit ezelilikle kavramak, öyle ise kendi kendilerin Tanrının özü ile gerçek varlıklar olarak kavramaları bakımından şeyleri kavramak demektir, yani Tanrının özü dolayısıyla onlar varlığı içerirler ve böylece Ruhumuzda bir çeşit ezelilikle kendi kendisini kavraması ve şeyleri kavraması bakımından, zorunlu olarak Tanrı bilgisi vardır ve bilir. vb.

Önerme XXXI

Üçüncü bilgi tarzı, Ruhun kendisinin de ezeli olması bakımından, şekilsel nedeni olmak üzere Ruha bağlıdır.

Kanıtlama

Ruh, ancak bir çeşit ezelilikle Bedenin özünü kavramasından başka, bir çeşit ezelilikle hiçbir şeyi kavramaz (önerme 29), yani (önerme 21 ve 23) ezeli olması bakımından şeyleri kavrar; ve böylece (önceki önerme), ezeli olması bakımından, onda Tanrı bilgisi vardır; ve bu bilgi zorunlu olarak upuygundur (önerme 46, bölüm II). Bundan dolayı Ruh, ezeli olması bakımından verilmiş olması varsayılan bu bilgiden doğan her şeyi bilmeye yetkilidir (önerme 40, bölüm II). Yani şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmeye yetkilidir (önerme 40, bölüm II'nin 2'nci scolie'sindeki tanıma bkz.). Ruh böylece (tanım I, bölüm III), ezeli olması bakımından upuygun, yani şekilsel nedendir.

Scolie

Herkes bu bilgi tarzında ne kadar yükselecek olursa, kendisini ve Tanrıyı o kadar çok bilir, onların şuuruna o kadar sahip olur, yani o kadar daha yetkin olur, o kadar üstün mutluluğa ulaşır ki, bunlar daha açık olarak aşağıdaki önermelerde görülecektir. Fakat şu noktayı belirtmek gerekir ki, her ne kadar şimdiden Ruhun şeyleri bir çeşit ezelilikle kavraması bakımından ezeli olduğundan emin isek de, göstermek istediğimiz

şeyi daha kolay açıklamak ve daha iyi öğretmek için, biz ruhu şimdiye kadar yaptığımız gibi, sanki o var olmaya ve şeyleri bir çeşit ezelilikle kavramaya başlıyormuş gibi göz önüne alacağız. Bu bizim hiçbir tehlikeye düşmeden yapabileceğimiz bir şeydir, yeter ki açıkça algılanmış öncüllerden başka hiçbir şey sonuçlamamak ihtiyatlılığını elden bırakmayalım.

Önerme XXXII

Üçüncü bilgi cinsi ile bütün bildiklerimizden haz duyarız ve bu haz, nedeni olan Tanrı fikri ile birlikte bulunur.

Kanıtlama

Bu bilgi tarzından elde edebileceğimiz en büyük Ruh memnunluğu, yani en yüksek sevinç (duygulanışların 25'inci tanımı) doğar ve bu neden olarak kendi kendisinin fikri ile birlikte bulunur (önerme 27) ve bunun sonucu olarak da Tanrı fikri ile birlikte bulunur (önerme 30).

Önerme Sonucu

Üçüncü bilgi cinsinden zorunlu olarak Tanrıya karşı zihinsel sevgi doğar. Çünkü bu üçüncü bilgi cinsinden (önceki önerme) neden olarak Tanrı fikri ile birlikte bulunan bir sevinç (duygulanışların 6'ncı tanımı) yani onu hazırmış gibi hayal etmemiz bakımından değil (önerme 29) fakat Tanrının ezeli olduğunu kavramamız bakımından Tanrı sevgisi doğar.

Önerme XXXIII

Bu üçüncü bilgi cinsinden doğan Tanrıya karşı zihinsel sevgi ezelidir.

Kanıtlama

Üçüncü bilgi cinsi (önerme 31 ve aksiyom 3, bölüm I) ezelidir; bundan dolayı (aynı aksiyom bölüm I) ondan doğan sevginin kendisi de ezelidir.

Scolie

Her ne kadar bu Tanrı sevgisinin başlangıcı yoksa da (önceki önerme) bununla birlikte, farazi olarak önceki önermenin önerme sonucunda varsaydığımız üzere, sanki doğmuş imiş gibi, onda sevginin bütün yetkinlikleri vardır ve bizim ruha katıldığını varsaydığımız bu yetkinliklere ezeli olarak sahip olmasından ve bunun ezeli nedeni olmak üzere Tanrı fikri

ile birlikte bulunmasından başka fark yoktur. Eğer sevinç daha büyük bir yetkinlik derecesine yükselmeden ibaret ise, yüce mutluluğun, şüphe yok, ruhun asıl yetkinliğe sahip olmasından ileri gelmesi gerekir.

Önerme XXXIV

Ruh ancak Bedenin süresi boyunca edilgiler olan duygulanışlara boyun eğer.

Kanıtlama

Bir hayal gücü, ruhun bir şeyi hazırmış gibi gördüğü bir fikirdir (bölüm II, önerme 17'nin scolie'sinde onun tanımına bkz.), bu hayal gücü bununla birlikte dış şeyin tabiatından ziyade insan bedeninin şimdiki halini belirtir (bölüm II, önerme 16'nın 2'nci önerme sonucu). Bir duygulanış öyle ise, Bedenin şimdiki halini belirtmesi bakımından bir hayal gücüdür (duygulanışların genel tanımı) ve böylece (önerme 21) Ruh ancak Bedenin süresi boyunca edilgiler olan duygulanışlara bağlıdır, ya da boyun eğer.

Önerme sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki zihinsel (zihni) Sevgiden başka hiçbir sevgi ezeli değildir.

Scolie

İnsanların ortak sanısına bakacak olursak, onların hakikatte ruhlarının ezeliliği şuuruna sahip olduklarını, fakat onu süre ile karıştırdıklarını ve ölümden sonra devam ettiğini sandıkları hayal gücüne veya hafızaya yorduklarını görürüz.

Önerme XXXV

Tanrı kendisini ancak sonsuz bir zihinsel Sevgi ile sever.

Kanıtlama

Tanrı mutlak olarak sonsuzdur (tanım, bölüm I), yani (tanım 6, bölüm II) Tanrının tabiatı sonsuz bir yetkinlik halinde gelişir ve bu (önerme 3, bölüm II) kendi kendisinin fikri ile yani (önerme 11, tanım 1, bölüm I) kendi nedeninin fikri ile birliktedir; ve bu bizim önerme 32'nin önerme sonucunda zihinsel sevgi dolayısıyla söylediğimiz şeydir.

Önerme XXXVI

Ruhun Tanrıya karşı zihinsel sevgisi, sonsuz olması bakımından değil, fakat bir çeşit ezeliliğe sahip gibi görülen insan Ruhunun özü ile açıklanabilmesi bakımından Tanrının kendisini sevdiği sevgidir; yani ruhun Tanrıya karşı sevgisi Tanrının kendi kendisini sevdiği sonsuz Sevginin bir kısmıdır.

Kanıtlama

Ruhun bu sevgisi, Ruhun etkilerine bağlanmalıdır (önerme 32'nin önerme sonucu ve önerme 3, bölüm III); öyle ise ruhun kendisini neden olarak Tanrı fikri ile birlikte göz önüne aldığı bir etkidir (önerme 32 ve onun önerme sonucu) yani (önerme 35'in önerme sonucu, önerme 11'in önerme sonucu, bölüm II) Tanrının insan Ruhu ile açıklanabilmesi bakımından, kendisinin asıl fikri ile birlikte göz önüne aldığı bir etkidir ve böylece (önceki önerme) Ruhun bu sevgisi, Tanrının kendisini sevdiği sonsuz Sevginin bir kısmıdır.

Önerme Sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, Tanrı kendisini sevmesi bakımından insanları sever ve bunun sonucu olarak Tanrının insanlara karşı sevgisi ve ruhun Tanrıya karşı zihinsel sevgisi bir ve aynı şeydir.

Scolie

Selametimizin, yani yüce mutluluğumuzun veya hürriyetimizin neden ibaret olduğunu bununla açıkça biliyoruz; Tanrıya karşı sabit ve ezeli bir sevgide veya insanlara karşı Tanrının sevgisinde demek istiyorum. Bu sevgiye veya bu yüce mutluluğa Kutsal Kitaplarda, haklı olarak şan ve şeref (*gloire*) denmiştir. Gerçekten bu sevginin Tanrıya ya da ruha nispet edilmesine, doğru olarak iç memnunluğu[7] denebilir ve bu memnunluk şan ve şereften ayrılmaz (duygulanışların 25 ve 30'uncu tanımları). Vakaa, Tanrıya nispet edilmesi bakımından o (önerme 35), bu kelimeyi kullanmamız caizse, kendi kendisinin fikri ile birlikte olan sevinçtir; ve bu Ruha nispet edilmesi bakımındandır (önerme 27). Bundan başka, ruhumuzun özü yalnız, ilke ve temeli Tanrı olan bilgiden ibaret olduğu için (önerme 15, bölüm I, önerme 47, bölüm II'nin scolie'si), biz bu suretle ruhumuzun

7) İç tatmini, iç doyum da denebilir.

nasıl ve hangi şartlarda öz bakımından ve varoluş bakımından tanrısal tabiattan çıktığını ve sürekli olarak Tanrıya bağlı bulunduğunu açıkça kavrıyoruz. Burada tekil şeylere ait sezgili[8] adını verdiğim bilginin veya üçüncü tarzdaki bilginin ne derecede değerli olduğunun ve bunun ikinci bilgi tarzı olduğunu söylediğim ortak kavramlarıyla bilgi tarzına ne kadar üstün bulunduğunu bir örnekle gösterme zahmetine değer zannediyorum (önerme 40, bölüm II'nin scolie'si). Birinci bölümde her ne kadar her şeyin ve bunun sonucu olarak insan ruhunun öz bakımından ve varoluş bakımından, bir kanıtlama ile Tanrıya bağlı olduğunu gösterdi isem de, bütün korunmuş bulunuyorsa da, bununla birlikte ruhumun bu sonucu, Tanrıya bağlı dediğimiz tekil herhangi bir şeyin özünden çıkardığımız tarzda duygulanmış değildir.

Önerme XXXVII

Tabiatta bu zihinsel Sevgiyle karşıt olan, yani onu kaldırabilecek hiçbir şey yoktur.

Kanıtlama

Bu zihinsel sevgi, Tanrının tabiatı ile ezeli bir hakikat halinde kendi kendini göz önüne alması bakımından, ruhun tabiatından zorunlu olarak çıkar (önerme 33 ve 29). Eğer bu sevgiye karşıt bir şey verilmiş olsa, bu bir şey doğruya karşıt olacaktır; bunun sonucu olarak, bu sevgiyi kaldırabilecek şey, doğru olanın yanlış olmasına sebep olacaktır; halbuki bu kendiliğinden bilindiği gibi saçmadır. Öyle ise Tabiatta hiçbir şey verilmiş değildir ki, vb.

Scolie

Dördüncü bölümün aksiyomu gerektirilmiş bir zaman ve bir yerle nispetine göre göz önüne alınan tekil şeylere aittir; ben düşünüyorum ki kimsenin bu konuda şüphesi yoktur.

8) Sezgili yerine sezişli de denebilir; fakat sezgi kelimesi, sezmekten müphem fark etmek anlamına da geldiği için, buradaki kesin ve doğrudan doğruya kavrayışı ifade edememektedir. Birçok filozoflarda çeşitli anlamlarda anlaşılan *intuition* = *Anschauun* kelimesini "kavrayış" şeklinde de karşılamak kabil değildir, çünkü bu son kelime *concept*, *conception* karşılığı yerleşmiş bulunmaktadır. Yukarda işaret ettiğimiz sakıncasına rağmen, "sezgi" kelimesini kullanmak zorundayız. *Intuition*'un karşıtı *discursion*'dur.

Önerme XXXVIII

Ruh özü bilgiden ibarettir (önerme 11, bölüm II); öyle ise ruh ne kadar çok şeyi, ikinci ve üçüncü bilgi cinsi ile bilecek olursa, kendisinin o kadar büyük bir kısmı kaybolmadan kalır (önerme 23 ve 29) ve bunun sonucu olarak (önceki önerme) kendisinin büyük bir kısmı tabiatımıza karşıt olmayan duygulanışlara tutulmuş (önerme 30, bölüm IV) yani kötü değildir. Öyle ise Ruh ne kadar çok şeyi ikinci ve üçüncü bilgi cinsi ile bilirse, kendi kendisinin sağlam kalan kısmı o kadar büyüktür ve bunun sonucu olarak o, duygulanışların o kadar az etkisinde kalır.

Scolie

Önerme 39, bölüm IV'ün scolie'sinde dokunmuş olduğum ve beşinci bölümde açıklamayı vaat etmiş olduğum noktayı bu suretle biliyoruz; demek istiyorum ki Ruhta açık ve seçik bilgi ve bunun sonucu olarak Tanrı sevgisi ne kadar fazla ise, ölüm o kadar az zararlıdır. Bundan başka, üçüncü bilgi cinsinden (önerme 27) elde edilebilen en yüksek memnunluk doğduğu için, buradan anlaşılıyor ki, insan Ruhu göstermiş olduğumuz gibi Bedenle birlikte kendiliğinden mahvolacak kısmı kalacak kısmına göre önemsiz bir tabiatta olabilir (önerme 21). Fakat bu yukarıdaki konuya daha geniş olarak biraz sonra geleceğiz.

Önerme XXXIX

Her kimin pek çok sayıda yetileri olan bir Bedeni varsa, onun ruhunun en yüksek kısmı ezelidir.

Kanıtlama

Her kim pek çok sayıda şeyleri yapma yetisinde olan bir Bedene sahipse, o kimse kötü olan (önerme 38, bölüm IV) yani tabiatımıza aykırı olan duygulanışların (önerme 30, bölüm IV) pek az hükmü altında kalır ve böylece (önerme 10) onda zihin için geçerliği olan bir düzene göre Bedenin duygulanışlarını düzenlemek ve zincirlemek gücü vardır ve bunun sonucu olarak da bütün Beden duygulanışları (önerme 14) Tanrı fikrine bağlanırlar; buradan da (önerme 15) Ruhun en büyük kısmını kaplaması ya da kurması gereken (önerme 16) Tanrıya karşı sevgi ile duygulanmış olacaktır ve bunun sonucu olarak da onun (önerme 33) en büyük kısmı ezeli olan bir Ruhu vardır.

Scolie

İnsan bedenlerinin çok büyük sayıda yetileri olduğu için, şurası şüphesizdir ki, kendilerine ve Tanrıya ait büyük bir bilgiye sahip, en büyük kısmı ya da başlıca kısmı ezeli olan ve böyle olduğu için artık ölümden korkmayan ruhlara bağlı olacak bir tabiatta olabilirler. Fakat bu ciheti daha açık bilmek için, burada bizim sürekli bir değişme içinde yaşadığımıza, iyiye veya kötüye doğru değiştiğimize göre bize mutlu ya da mutsuz denildiğini göz önüne almamız gerekir. Çocuklukta, ya da genç yaşta kadavra haline geçene mutsuz denir ve tersine, bütün hayat boyunu sağlam bir bedende sağlam bir ruhla geçirebilen kimseye de mutlu denir. Ve gerçekten her kim, bir çocuk ya da delikanlı olarak pek yüksek bir derecede dış nedenlere bağlı pek az sayıda yetilere sahip ise, kendi başına göz önüne alınınca onda ne kendisinin ne Tanrının ne de şeylerin şuuruna sahip olmayan, bunların bilgisinden yoksun olan bir ruh vardır. Öyle ise bu hayatta biz her şeyden önce, çocukluk bedeninin, kendi tabiatının ona verdiği pek çok sayıda yetilere sahip ve en yüksek dereceden kendisinin, Tanrının ve şeylerin şuuruna ulaşmış bir Ruhla ilgili başka bir Bedenle değişmesi için çabalar yaparız ve bu o suretle olur ki onun hafızasına ve hayal gücüne ait olan her şey, önceki önermenin scolie'sinde söylemiş olduğum gibi, zihne göre hemen önemsiz olsun.

Önerme XL

Her şey, ne kadar çok yetkinliği varsa, o derecede etkindir ve o kadar az da edilgindir; buna karşılık bir şey ne kadar etkin ise, o kadar yetkin ve olgundur.

Kanıtlama

Bir şey ne kadar yetkin ise, onun o kadar çok gerçekliği vardır (tanım 6, bölüm II); ve bunun sonucu olarak (önerme 3, bölüm III, scolie'si ile birlikte) o kadar çok etkin ve o kadar az edilgindir; kanıtlama buna karşılık olan düzende aynı tarzda yapılır. Bundan dolayı, ona karşılık olarak, bir şey ne kadar yetkin ise o kadar çok etkindir.

Önerme Sonucu

Buradan şu sonuç çıkar ki, Ruhun kalacak kısmı ne kadar küçük veya büyük olursa olsun, ötekinden daha yetkindir. Çünkü Ruhun ezeli kısmı

(önerme 23 ve 29), bizim etkin denmemize sebep biricik kısım olan Zihindir (önerme 3, bölüm III); tersine olarak, mahvolduğunu göstermiş olduğumuz kısım, bizim edilgin dediğimiz biricik kısım olan asıl hayal gücüdür (önerme 3, bölüm III ve duygulanışların genel tanımı); ve böylece ister küçük ister büyük olsun birincisi ikinciden daha yetkindir.

Scolie

İşte Bedenin varlığı ile münasebeti dışında göz önüne alınması bakımından, Ruh konusunda göstermeye kalkınış olduğum şey budur; bu söylediklerimizle ve aynı zamanda önerme 21, bölüm I ve daha başkalarıyla görülüyor ki Ruhumuz bilmesi bakımından, öyle bir ezeli Düşünme tarzıdır ki, başka bir ezeli düşünme tarzı ile, o da buna karşılık başka bir düşünme tarzı ile sona erer ve hepsi Tanrıdaki ezeli ve sonsuz Zihni meydana getirecek surette sonsuzca bu böyle gider.

Önerme XLI

Ruhumuzun ezeli olduğunu bildiğimiz zaman dahi, Ahlak ve Din, ve mutlak olarak söylenince, dördüncü bölümde Ruh metinliği ve yüksek gönüllülüğe ait olarak göstermiş olduğumuz her şey, bizim için şeylerin ilki, birincisi olmaktan geri kalmaz.

Kanıtlama

Erdemin ya da doğru bir hayat gidişinin (*conduite*) ilk ve biricik ilkesi (önerme 22'nin önerme sonucu ve önerme 24, bölüm IV) bize faydalı olanın aranmasıdır. Halbuki, Aklın faydalı olarak emrettiği şeyi gerektirmek için, yalnızca bu beşinci bölümde bilinen Ruhun ezeliliğini hiç göz önüne almadık. Her ne kadar biz bu sırada ruhumuzun ezeli olduğunu bilmiyorsak da, ruh metinliği ve yüksek gönüllülüğe nispet edildiğini gösterdiğimiz şeyi bizim için şeylerin ilki, olarak kabul edeceğiz.

Scolie

Halkın ortak kanısı[9] bundan çok farklı görünüyor. Çok kimse gerçekten, şehvet duygularına boyun eğmelerine yol verildiği derecede hür olduklarını ve tanrısal kanunun emirlerine göre yaşamayı kabul ettikleri

9) *Persuasion.*

nispette de haklarından vazgeçmiş olduklarını zannediyorlar. Öyle ise Ahlak ve Din ve mutlak olarak söylenince Ruh kuvvetine ait olan her şeyin, köleliklerinin (yani ahlak ve dinin) ödülünü (mükâfatını) almak için ölümden sonra üzerlerinden alacakları yükler olduğunu zannediyorlar ve iç küçüklükleri ve güçsüzlüklerinin imkân verdiği kadar Tanrısal kanunun emirlerine göre yaşamaya onları götüren yalnız bu umut değil, aynı zamanda ve başlıca ölümden sonraki korkunç işkencelerle cezalandırılma korkusudur. Ve eğer, insanda bu umut ve bu korku bulunmasaydı, tersine, ruhların bedenle birlikte mahvolduğuna inansalardı, bu umutları ve bu korkuları olmayacaktı ve ahlakın yükü altında ezilmiş olan mutsuz insanların önlerinde hiçbir gelecek hayat olmayacak, kendi yaradılışlarına ve bünyelerine dönecekler, her şeyi şehvet arzularına göre yöneltmek ve kendilerinden ziyade talihe boyun eğmek isteyeceklerdir. Bana bunlardan daha az saçma görünmeyen bir şey de bir kimsenin, bedenini ezeli âlemde iyi gıdalarla besleyebileceğine inanmadığı için, zehirler ve öldürücü maddelerle vücudunu doldurmayı tercih etmesi; ya da ruhun ezeli veya ölmez olduğuna inanmadıkları için, bunak olmayı ve akılsız yaşamayı daha çok sevmeleridir; bunlar ortaya konmaya pek de değmeyen birtakım saçmalıklardır.

Önerme XLII

Erdemin ödülü (mükâfatı) yüce mutluluk değildir, fakat asıl erdemdir; ve bu haz alış (*épanouissement*)[10] bizim şehvet arzularımızın azaltılması suretiyle elde edilmiş değildir. Fakat tersine, şehvet arzularımızın azaltılmasını mümkün kılan bu haz alıştır.

Kanıtlama

Yüce mutluluk Tanrıya karşı sevgiden ibarettir (önerme 36 ve scolie'si ile birlikte) ve bu sevginin kendisi üçüncü bilgi tarzından doğar (önerme 32'nin önerme sonucu); böylece bu sevgi etkin olması bakımından Ruha aittir ve bundan dolayı (tanım 8, bölüm IV) o asıl erdemdir. Bundan başka, Ruh bu tanrısal sevgide ya da bu yüce mutlulukta ne kadar haz alırsa o kadar bilici olur (önerme 32), yani onun duygulanışlar üzerinde gücü o kadar büyük olur ve o kötü olan duygulanışların o kadar az etkisin-

10) Gelişme diye de karşıladık.

de bulunur; öyle ise bundan dolayı ruhun tanrısal sevgi ya da yüce mutluluktan haz aldığı şey de, onun şehvet arzularını azaltma gücü vardır. Ve madem ki insanın duygulanışları azaltma gücü yalnız zihinle mümkündür, hiç kimse bu yüce mutluluk gelişmesini kendi şehvet arzularının azaltılmasıyla elde edemez; tersine, onları azaltma gücü asıl yüce mutluluktan doğar.

Scolie

Ruhun duygulanışları üzerindeki gücüne ve Ruh hürlüğüne dair ispat etmek istediğim şeyleri burada tamamladım. Bu söylediklerimle, bilge kişinin ne kadar değeri olduğu ve güç bakımından yalnız şehvet arzusuna göre hareket eden bilgisizden ne kadar üstün olduğu görülüyor. Bilgisiz, birçok bakımlardan dış nedenler tarafından sürüklenmesi yüzünden, bir iç memnunluğunu hakkıyla asla elde etmemiş olmasından başka, kendi kendisi, Tanrı ve şeyler konusunda hemen tam bir şuursuzluk içindedir ve tesir almadan (edilgin olmadan) çıkar çıkmaz var olmadan da çıkar. Her ne kadar oraya götürdüğünü gösterdiğim yol son derecede çetin gibi görünüyorsa da, yine de oraya gidilebilir. Şüphesiz bu, çok nadir bulunmuş olan çetin bir yol olmalıdır. Eğer selamet insanın elinde bulunsa ve oraya zahmetsizce ulaşılmış olsaydı, hemen herkes tarafından ihmale nasıl uğrayabilirdi? Fakat, güzel olan her şey nadir olduğu kadar da güçtür.

SON

Notlar

Birinci Bölüm

Tanımlar: Genel olarak tanımlar için (Zihin hakkında Reform Kitabı: 50-55'e bakınız: cilt I)

Tanım II. – Kendi cinsinde, "Mutlak olarak"ın karşıtıdır. Bunu biraz aşağıda önerme 6 ve önerme 16 kanıtlaması, önerme 28'in scolie'sinin açıklaması gösteriyor. Her cins zihne aittir, fakat onun yaptığı ayırışlar açık olarak kavrandığı zaman, objenin hakiki tabiatı ile uyuşmaktadır.

Tanım III ve IV. – Cevher ve sıfatın tanımları olan bu iki tanım, 9'uncu mektubun bir pasajının gösterdiği gibi *Ethique*'in ilk yazılışında ona bağlı idi. Asıl metin şöyle idi: "Cevher deyince kendi başına var olan ve kendi başına kavranan şeyi, yani kavramı başka bir şeyin kavramını kuşatmayan şeyi anlıyorum. Sıfat (yüklem) deyince az çok şunu anlıyorum ki, ona zihne göre filân seçik tabiatı cevhere yükleyen şey denmektedir (*Respectu intellectus, substantiae aertam talem naturam tribuensis*). Cevher ve sıfat (yüklem) mutlak sonsuzluğunda, kendi başına göz önüne alındığında veya daima eşsiz olsa da birçok tarzlarda onu algılayan zihnin algılayış tarzına göre iki isim taşıyan tek ve aynı şeydir (mektup 56). Seçik olarak algılanan sıfat da (yüklem) aynı derecede gerçektir ve bir kısmı ile (kısmen) olduğu gibi cevherin özünü meydana getirir. (Bölüm II, önerme 7'nin önerme sonucundan sonra gelen scolie'nin başlangıcı). Bu sorunun doğurduğu tartışma üzerine özel olarak Kuno Fischer'in *Geschichte*

der neueren Philosophie'sine ve Victor Delbos'un *Le Problème morale dans la Philosophie de Spinoza,* adlı eserine (s. 31) bakın.

Tanım VI. – Tanrı için sonsuz sıfatlara (yüklemlere) sahip olmak konusunda bkz.: *Court Traité,* I. ch. II ve buna ait açıklayıcı not.

Tanım VII. – *Opera* kelimesini bir eser meydana getirmek diye çeviriyorum, fakat işlemek diye çevirmiyorum (*agir*). Spinoza hür bir şeyin kendi kendini gerektirdiği etki (*action*) ile baskılı bir şeyin dışardan gerektirildiği işlemi (*operation*) ayırıyor. Her işlemde başka bir işlemle bir ilişki vardır (*ratio*), ya da o şartlıdır: Bkz. önerme 28.

Tanım VIII. – Ezelilik, mutlak olarak kavranan varoluştur, o varoluş belirsiz bir sürekliliği olan sürenin karşıtıdır. (*Ethique, II,* tanım 5) ve o ancak kendi kendisiyle var olan şeylere yüklenebilir; öyle ise ezelilikle zaman arasında ortak hiçbir cihet yoktur; zaman da süreyi bir düşünme tarzından, ya da daha doğrusu hayal etme tarzından ibarettir (ki bu da sürenin bir sayı ile gösterilebilen seçik parçalardan ibaret gibi tasarlanması ile kaimdir). Ezelilik konusunda *Pensées Métaphysiques*'in bölüm I, fasıl V ve bölüm II, fasıl I'ine bakın. Açıklanmış kelimesi hakkında aynı eserin bölüm I fasıl I'deki ona ait olan açıklayıcı nota bakın (Not: cilt 5, s. 558). Spinoza'ya vergi olan terimler sözlüğünde kendi başına bir ve sonsuz olan bir şeyin açıklanması, onun düşünce için bir yüklemler çokluğu ya da aralarında ilişkiler kurulabilen varlık tarzlarıdır. Bu anlamda, kelimenin alışılmış anlamından çok farklı olarak denebilir ki, Tanrının özü Tanrının sıfatları (yüklemleri) ile açıklanır. (Bölüm I, önerme 20'nin kanıtlaması, bölüm II, önerme 7'nin scolie'si). Nitekim, Tanrının tavırları ya da oluş tarzları (varlık tarzları) ile, diyelim, insan ruhu ile açıklandığı da söylenebilir. (Bölüm II, önerme 2'nin önerme sonucu).

Aksiyom IV. – Bu aksiyomu iyice anlamak için onu "Zihin Reformu Hakkında Kitap"'ta söylenenle karşılaştırınız: hakiki bilim nedenden eserlere doğru doğar. (13); ortak olarak, gerçek denilen ve deneyle verildiklerine inanılan şeyler asla bilinmiş değillerdir; onların varlığı nedenlerinden sonuçlanmış olmadıkları müddetçe yalnız mümkün diye tasarlanmıştır (34). Buna karşılık olan açıklayıcı nota bakın.

Aksiyom VI. – Bu aksiyomun anlaşılması için, "Zihin Reformu" adlı kitaba bakın: 41 ve açıklayıcı notla birlikte. Doğru fikir zihnin (*esprit*) mutlak olarak teşkil ettiği (aynı: 64) ya da bir başkasından usulüne göre sonuçladığı bir fikirdir, onun zorunlu olarak bir objesi vardır ve onunla

tastamam uyuşur: o olmadan hiçbir bilgi mümkün değildir; doğrunun objesi, doğru olduğu için gerçektir.

Önerme I'den XV'e kadar. –Gerçek varlıkların bütününü içine almak üzere tek ve sonsuz Tanrının varoluşunun ispat edildiği *Ethique*'in bu ilk parçası, *Court Traité*'nin ilk faslı ve bu eserin Ek bölümü ile karşılaştırılmalıdır; görülecektir ki özel olarak Spinoza'nın *Ethique*'de kanıtladığı önermelerden birçoğu Ek de aksiyom şeklinde bildirilmiştir.

Önerme I. – Bu önermede ve ondan sonra gelenlerde *Substantia* kelimesini ben bir Cevher diye çeviriyorum. Spinoza gerçi, cevherin yani soyut olmadan kendi başına kavranan varlığın özeliklerini, tek bir cevherin var olduğunu kanıtlamadan önce ortaya koyuyor. (Yalnız önerme 10'un scolie'sinin sonunda ilk defa olarak cevherin birliği kavramı meydana çıkıyor ki, bu önerme 14'ün birinci önerme sonucunun konusudur. Belirsizlik işaretinin (*article*) kullanılması suretiyle Spinoza'nın cevher ile genel olarak Varlık arasında gördüğü farkı daha iyi işaret ediyorum.

Önerme VIII, scolie II. – Bu scolie fark edilecek derecede önerme 7'ye bağlanıyor; Freudenthal, *Studien*'de bu fikirlerini ifade ediyor (*Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 108, s. 251). Gebhardt bununla birlikte daha önce *Etika*'nın ilk yazılışında (yani Glazemaker'in Hollanda diline yaptığı çeviriye esas olarak yazılışta) bu scolie, kendisine *Opera Posthuma*'da verilen ve onu önerme 15'in scolie'sinde zikreden Spinoza'nın önerme 8'in ikinci scolie'si dediği yeri işgal ediyordu. İlk sekiz önerme zaten bir bütün teşkil ediyor: bu, cevher için verilen tanımdan doğrudan doğruya çıkan sonuçların bir açıklamasıdır (*Exposition*). Sonra önermelerin arkasından sanki bir kesinti (*coupure*) geliyor. Spinoza, probleme henüz girmemiş olan kimselerin anlayacağı bir şekle koymak üzere, fikirlerin sert bir zincirlenmesine zarar verecek olan açıklamalar yapıyor ve bunları önerme 7'den sonraya koyuyor. Spinoza'nın kendisinin bu konuda verdiği şerh için 31'inci mektuba bakın.

Önerme XI ve scolie'si. – a) Spinoza, gerçekten, Tanrının varlığının dört kanıtlamasını veriyor; 1. – Tanrının özünün göz önüne alınmasına dayanan birinci kanıt ki, orada onun var olmayışının imkânsızlığı sonucu çıkarılıyor.

2. – Eğer bir şey var değilse, bu onu imkânsız kılan bir iç ya da dış nedenin bulunmasındandır şeklindeki ilkeye dayanan ikinci bir kanıt (kanıtlama II); gerçekten bu kanıt hiçbir şey imâl etmeyen zihin içindir.

Zorunlu ile imkânsız arasında orta terim yoktur. (Zihin Reformu Kitabına bkz. 34).

3. – Eğer sonsuz varlık var değilse sonlu bir şeyin varoluşunun imkânsızlığına dayanan *a posteriori* üçüncü kanıt (kanıtlama III); eğer bir şey varsa, kendi kendisine zorunlu olarak bir varlık vardır; eğer bu varlık var değil idi ise, hiçbir şey onu var olduramaz. O zaman hatta mümkünler bile yoktur; duyusal tecrübe, hayal gücü de var olmayacaktır.

4. – a) Birincinin olumlu şekle konulmasından ibaret olan ve bütün başkalarının cevherini içine alan dördüncü kanıt (kanıtlama IV): Tanrının özü zorunlu olarak varlığı kuşatır.

Tanrının varlığı hakkında Spinoza'nın kanıtları "Preuves Spinozistes" adı ile Lagneau'nun yazısına bakınız (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, s. 402). Ayrıca aynı dergide M. Andler'in, Brunschvicg ve V. Delbos'un Spinoza'ya dair eserleri dolayısıyla yazdığı makaleye bakınız.

b) Sayfa 44, satır 4'te "*ad quas plura pertiners concipiunt*" cümle parçasını "sahip olma bakımından daha zengin olarak tasarlasınlar" şeklinde çevirdim. Saisset daha serbest olarak "tabiatı daha karmaşık olan şeyler" diye çevirmiştir. Bir şeye sahip olmak, ondan anladığım anlamda, olumlanabilen her şeyi içine alır.

Önerme XV, scolie. – a) Bu scolie genel anlamına göre, önerme 14'e nispet edilir. (Freudenthal, zikredilen eser). Fakat Gebhardt'ın haklı olarak gösterdiği gibi, onun yerini değiştirmesini haklı gösteren bir sebep yoktur. Ve Gebhardt burada, sona doğru önerme 15'in bildirisine dair doğrudan doğruya bir işaret buluyor.

b) Spinoza sonsuz, nicelik, süre, sayı (ölçü), zaman hakkındaki düşüncesini bütün bu noktalara dair başlıca metin olan 12'nci mektupta açıklamaktadır.

c) Sayfa 56, satır 16'da boşluğun var olmayışı konusunda Spinoza'ya şöyle söyletiyorum: "Yukarda başka bir yerde bu hususta anlaştık". Latince metin *de qou alias* her ne kadar "hiçbir zaman" işaretini içine almıyorsa da, ben fiili geçmişe koydum, çünkü yazar bence burada "Descartes Felsefesinin İlkeleri" adlı eserini kastetmektedir (Bölüm II, önerme 3).

d) Uzamın bölümleri arasında yalnız bir tavır farkı (*modal* fark) vardır, fakat gerçek farkı yoktur (s. 55, sat. 7-8). Bu esaslı nokta üzerinde *Court Traité*'ye bkz. (Fasıl I, II, 19) ve onunla ilgili açıklayıcı not.

Önerme XVI'dan XVIII'e kadar. – Tanrısal nedenliği incelemediği için *Etika*'nın bu bölümünü *Court Traité*'nin ikinci diyalogu ile karşılaştırınız. (Fasıl III ve IV. bölüm I).

Önerme XVI, önerme sonucu II. – Bir varlık kendi tabiatına ya da özüne göre meydana getirdiği şeyin kendi başına nedenidir; özel karşılaştırmalarla meydana getirdiği şeyin ilinekli (*accidentel*) olarak nedenidir (*Court Traité*, fasıl III, açıklayıcı not ile birlikte) Heereboord, *Meletemata philosophica*, s. 273.

Önerme sonucu III. – Tanrı mutlak olarak ilk nedendir, yani kendi cinsinde ilk neden değildir (tanım 2'ye ait nota bakın).

Önerme XVII, önerme sonucu 1 ve 2, scolie. – a) Tanrının mutlak hürlüğü mutlak bir üreticiliktir (*productivité*); O gerektirilmezliktir. Çünkü O kendi kendini gerektirmenin sonsuz gücüdür. Bunu Friedrichs'in şu *Dissertation*'unda arayınız: *Der Substanzbegriff Spinozas* (Greifswald, 1896). Bu nokta hakkında orada dikkate değer gelişmeler bulacaksınız. Ayrıca Wenzel'in şu eserine de bakın: *Die Weltanschauung Spinozas* (Leipzig, 1907).

b) Sayfa 18, satır 59: "Ne zihin ne irade Tanrının tabiatına ait değildir". Bu kelimelere, insanlar söz konusu olduğu zaman, verilen anlamda, ne zihin ne irade diyoruz. Bir insan iki ya da birçok hareket tarzını kavrar ve onlardan birini seçer ya da seçtiğini zanneder. Onların göz önüne alınışındaki yüklem ne olursa olsun, tavırlar tanrısal varlığın aynı derecede ve içten zorunlu bütün gerektirmeleridir. Tanrı şeyleri kavradığı (tasarladığı) için meydana getirmez ve meydana getirdiği için tasarlamaz; meydana getirmek ve tasarlamak onda bir ve aynı şeydir.

c) Sayfa 59, satır 32: İlgisiz (*indifférent*) bir Tanrı. Önerme 33'ün ikinci scolie'sinde ilgisiz Tanrı hakkındaki bu Descartes'çı kavrama Spinoza tekrar dönecek ve onun iyilik amacı ile etki yapan (tesir eden) bir Tanrı kavramına göre kendi görüşünden daha az farklı olduğunu gösterecektir (*subratione boni*). Spinoza'nın hükmüne göre, gayeciler Tanrının hürriyetini tamamen yıkmaktadırlar; Descartes onu kavrayış tarzında tastamam sonuçlarına sadık olmayacak durumdadır (*inconséquent*). Her seçmede, seçenin kendisinde eksik olan bir şeyi istemesi bakımından, daima bir eksikliği gerektirdiği için, Tanrı seçmez. Tasarlanabilir ki, ilham saatlerinde, gerçekten yaratıcı olan bir sanatçı hiçbir gaye peşinde değildir ve seçmez. Fakat hür olarak, yani kendisindeki meydana getirme zorunluluğu sayesinde meydana getirir.

d) Sayfa 61, satır 32 ve 33: Tanrısal ve insani zihin, Gökyüzü işareti olan Köpekle, havlayan hayvandan ibaret köpek gibi birbirlerine benzerler. (*Pensées Métaphysiques*, II ch. XI.)

Önerme XII. – *in aquales partes* kelimeleri – ki kanıtlamanın sonundan bir önceki satırında bulunmaktadır. – ilk bakışta insanı şaşırtıyor. Bu eşit parçalara bölüş neden? M. Dantzenberg çeviride *aquales* kelimesinin kaldırılmasını teklif ediyor. Gebhardt'a göre Spinoza'nın akıl yürütmesi böyle olacaktır: Eğer cevher bölünebilseydi, eşit parçalara bölünmeli idi. Halbuki bu eşit parçalara bölünüş tasarlanamaz; öyle ise hiçbir bölüm mümkün değildir.

Önerme XVIII. – İçkin neden kavramı için Heereboord'un zikredilen yazısına bakın.

Önerme XIX'dan XXIX'a kadar. – *Etika*'nın bu parçasında, önce yüklemlerinden her biri göz önüne alınan Tanrının ezeliliği ilkesi konulmuştur; ondan sonra bu ilkeden çıkan tavırlara ait sonuçlamalar açıklanmıştır.

Önerme XXI, XXII, XXIII. – a) Tanrının ya da Tanrı yüklemlerinin ezeliliğinde ilk sonuç bazı tavırların varlığının belirsiz surette sürekliliğidir. (Yani bunlar sonsuz zihin yahut hareket ve sükûn gibi, yüklemlerinden birinde göz önüne alınan Tanrının Tabiatından doğrudan doğruya çıkan tavırlardır). Her ne kadar Spinoza bu önermenin bildirilişinde ve nitekim kanıtlamanın sonuna doğru "ezeli" kelimesini kullanıyorsa da, bana öyle geliyor ki sonsuz tavırlar ezelidirler değil de daima mevcutturlar, demek daha doğru olur. Varlığın ezeliliği asıl yalnız cevhere ve sıfatlara (yüklemlere) aittir ki orada öz ve varoluş (zat ve vücut) birbirine karışır. Sonsuz tavırların özü varlığı kuşatmaz (önerme 24); ve bu varoluş (varlık) bunun sonucu olarak cevherin varoluşu ile aynı derecede ezeli değildir; onun başlangıcı ve sonu yoktur. Görülecektir ki, önerme 22 ve 23'ün bildirilişinde "ezeli" kelimesi artık yer almıyor (Bkz. *Pensées Métaphysiques*, II, ch. I).

b) Eğer yukarda söylenenler doğru ise, hafif bir uygunsuzlukla, çoğu kere ezeli denen sonsuz tavırlar için bkz. *Lettres*, 64, 66 ve 74: *Court Traité*, I, ch. IV. Birincisinde Spinoza örnek olarak Tanrı tarafından doğrudan doğruya meydana getirilen sonsuz tavırları veriyor. (Bu sonsuz zihin Tanrıda var olan ve onda hepsi doğru, yani açık ve seçik olan fikirlerin bütünüdür). *Etika* II, önerme 32, İkinci örnek: Uzamda, hareket ve sükûn; vasıtalı olarak meydana gelen sonsuz tavırlara örnek olarak, sonsuz tarzda

değişikliğe uğrasa da, daima aynı kalan bütün evren yüzünü veriyor. Bundan sonra okuyucuyu bölüm II, önerme 14'ten önce gelen Lemma 7'nin scolie'sine gönderiyor. Victor Delbos'la birlikte (*Le spinozisme*, Paris 1916, s. 60 ve 61) düşünce alanında bu bütünsel evrenin yüzüne karşılık olan vasıtalı sonsuz tavrının bölüm V, önerme 40'ın scolie'sine göre ezeli tavırlar diye tasarlanmış ruhların bütün (mecmuu) olduğu kabul edilebilir.

74'üncü mektupta Tanrısal bilgelikten söz ederken (yani sonsuz zihinden söz ederken) Spinoza *Court Traité*'de olduğu gibi, Tanrı ile insan arasında bulanıklık yaptıkları için eleştirdiği Hıristiyanları bu bulanıklığa düşüren "Tanrının ezeli oğlu" terimini kullanıyor. Tanrının bu ezeli oğlu, kendisinde yalnızca başka insanlardan fazla tanrısal bilgelik görünmekte olan İsa (Jésus-Christ) değildir.

Önerme XXIV ve önerme sonucu. – Bu önerme sonucu bir dereceye kadar *Court Traité* bölüm I, fasıl IV'teki Tanrının *Providence*'ına karşılıktır. Spinoza bir şeyin süresinin ya da varlığının sürekliliğinin nedeni zorunlu olarak Tanrı olduğunu söylediği zaman bu şeyin kendisinde hiçbir sürüp gitme kuvveti olmadığını söylemek istemiyor; tersine, onun özü, bölüm 3, önerme 7'de görüldüğü gibi, kendi varlığında devam etmek (*persévérer*) için bir çaba olduğunu söylemek istiyor. Fakat: 1. Bir şeyin özü, herhangi bir tarzda duygulanmış olması bakımından, asıl Tanrıdır; 2. Sonlu bir şeyin özü, ancak göreli ya da bağlı bir varlığı gerektirir; çünkü bütün sonlu şeyler birbirlerine bağlıdırlar. Buradan şu sonuç çıkar ki, o hiç değilse, sınırlı bir anlamda "sürede"dir, bir başlangıcı ve bir sonu vardır. *Etika*'nın bölüm II, önerme 10'unun önerme sonucunun scolie'sinde, Spinoza St. Thomas gibi (*Summa Theologicum*, I. 104) oluşa dair nedenle (*causa secundum fieri*) varlığa göre nedeni (*causa secundum esse*) ayırıyor; Tanrı, varoluşun etker nedeni olması bakımından oluşa göre nedendir; her şeyin özünün nedeni olması bakımından varlığa göre nedendir.

Önerme XXV ve önerme sonucu. – Önceki notun önerme 24'ten sonra gelen açıklama ve bu önermeden ve onun sonucundan özlerin ezeliliği ve onların ezeli düşüncedeki bağlantıları çıkarılabilir. Spinoza, beşinci bölümde ruhun ebediliği teorisini ve üçüncü bilgi tarzını kuracağı ilkeyi burada ortaya koyuyor: *Etika*, V, önerme 22'den 32'ye kadar.

Önerme XXVI'dan XXIX'a kadar. – a) Bu önermeler, bazı tavırların varlığını önce mümkün olarak tasarlanan ve zihni bazı özlerin fikirlerini teşkil etmeye çağıran duyusal tasarı üzerine dayanmış tikel şeylerin

bilimine temel görevi görüyorlar (Mektup 10). Vakaa zorunlu olan şeyin, birbirlerini sonsuza kadar gerektiren şeylerin zincirlenmesinde bariz yeri vardır. Buradan çıkarılamaz ki biz her şeyi bilebilelim (Mektup 32; burada Spinoza okuyucuyu 30'uncu mektuba gönderiyor) ya da var olduğunu sandığımız her şey gerçekten var olsun. Buradan çıkarılamaz ki, bizde ve bizim dışımızda meydana gelir gibi görünen ve bizim haklarında ancak bulanık ve sakat bir fikrimiz olan her şeyin ezelden beri Tanrı tarafından istenmiş olarak göz önüne alınması gereksin; bu bizim kendimizde yok etmeye çalıştığımız bilgisizliği Tanrıya yormak (Tanrıda görmek) olacaktır. Spinoza'nın akılcılığı (*rationalisme*) verilmiş diye kabul edilen her gerçeğin ezeli bir hakikat olduğuna inanmaya hazır bazı bilginlerin *rationalisme*'i değildir. O asla tembelliğe ve tevekküle eğilimi olan bir *fatalisme* değildir. O etkin bir ahlaki reform doktrinidir. O fiili ile hükmiyi (gerçekte olanla güçte olanı) özdeş kılmaz; hayatı sürünücü bir duruma koyan ve insanı insan için katlanılmaz kılan edilgileri (*passion*) haklı çıkarmaz, meşrulaştırmaz.

Fakat açıklamayı ararken onları ortadan kaldırmaya çalışır ki, bu büsbütün farklı bir şeydir: yanlış olarak iyi olduğuna inandığınız şey için isterseniz ölünüz, ben doğru için yaşamak isterim! İşte Spinoza'nın yurttaşlarına hitap ettiği dil aşağı yukarı bu idi. (*Mektup* 30).

b) Bana birçok yorumlayıcılar, bir içkinlik felsefesinin ilkesine göre Tanrı ile sonlu tikel şeyler arasında ne gibi bir ilişki olduğunu yanlış anlamışlar gibi geliyor; bir kısmına göre Spinoza bu tikel şeyleri Tanrının sonsuz ve ezeli tabiatından sonuçlamak iddiasında idi; Spinozacılığın objesi asla bu değildi; sonlu şeyler, önerme 28'in açıkça gösterdiği gibi, birbirlerinden sonuçlanırlar; bu anlamda ve yalnız bu anlamda onlar Tanrı tarafından meydana getirilmişlerdir. Başka yorumlayıcılar, diyelim Martineau (A *Study of Spinoza*, London, 1895, s. 209) sonlu bir şeyin başka bir şeyi meydana getirirken ona nasıl sonu gelemeyecek olan ezeli bir özü sağladığını (*can secure it*) soruyorlar; soru bence yanlış konulmuştur: 1. Eğer sonlu bir şey sürede başka bir şeyi meydana getirirse (bir babanın oğlunu meydana getirdiği gibi) bu ikincinin özü birinciye bağlı değildir. (önerme 17'nin scolie'si s. 65); 2. Hakikatte kavranan sonlu bir şeyin varlığı (varoluşu) –özü gibi– sonsuzu içine alır, çünkü bütün başkalarına bağlıdır (her ne kadar nasıl olduğunu bilmiyorsak da) ve bundan dolayı bu şey Tanrının bir tavrı ya da bir duygulanışıdır (*Deus quatenus*).

Önerme XXVIII, scolie. – a) Bu scolie'nin başında metin birçok yorumlayıcı tarafından bozulmuş gibi görülmüştü. Land, kendi baskısında metni şöyle okuyan Boehmer'in ileri sürdüğü düzeltmeyi büsbütün değersiz diye reddediyor: "*et mediantibus his primis quadam quae*". Leopold "*et*" değilse de "*quadam*"ı kabul ediyor. – W. Meijer de metinde bir boşluğun olduğuna inanıyor ve Hollanda diline birinci çeviri ile bunu düzeltmeye çalışıyor. Ben *mediatibus* kelimesinden önce "*et alia*" kelimelerini koyan Gebhardt'ın öğretisini benimsiyorum. Bu düzeltme cümleyi daha açık bir hale koyuyor, onun anlamını değiştirmiyordu: hiç olmazsa her zaman anlaşılmış olduğu gibi, o Tanrı tarafından meydana getirilen iki türlü şey olduğunu belirtiyor, bir kısmı vasıtasız, (birinci cinsin sonsuz tavırları) ötekiler vasıtalı (düzenli bütünü sanki ezeliliğe sahip gibi tasarlanmaları bakımından ikinci cins ya da tarzda sonsuz tavırları teşkil eden tikel tavırlar).

b) S. 83, satır 11, 12. – "Fakat kendi cinsinde değil" kelimeleri "yakın neden" kelimelerine nispet edilir. Tanrı mutlak olarak, yani doğrudan doğruya meydana getirdiği şeylerin zihin tarafından şartsız, vasıtasız yakın nedenidir, ya da varlığı ancak cevherin varlığını sıfatlarıyla (yüklemleriyle) içine alan bir şeydir. (Tanım 2'ye ait not) O tasarlayabilmek için zihnin cevherden ayırdığı bir şeyin varlığını zorunlu kılan şeylerin "kendi cinsinde" yakın nedenidir (ondan diyelim ki, sonsuz bir tavrı ayırdığı gibi). Spinoza'nın burada kullandığı kelimelere Skolastiklerin verdiği anlamın daha iyi aydınlanması için Heereboord'a bakınız (*Meletemata*, s. 298 et sq). Bütün bir pasajın anlaşılması için göstermek gerekir ki Tanrı var olan her şeyin nedeni olunca, o asıl uzak neden olamaz, yani ondan sonlu ve tikel hiçbir şey bir ya da birkaç ortaç ile ayrılmış olamaz. Fakat tikel şeyler birbirlerini şartlandırır ya da gerektirirler ve bu anlamda Tanrı onların yakın nedeni değildir. Onların hepsi birbirlerinden sonuçlanmaları bakımından Tanrı ile nedenlenmişlerdir. (Bunun için XXVI'dan XXIX'a kadarki önermelere ait not b'ye bkz.)

Önerme XXIX ve scolie'si. – Önermeyi *Court Traité*'nin (I, fasıl VI, 3) ve açıklayıcı not ile (cilt I, s. 527, tipografik bir hatadan dolayı faslın numarası konmamıştır) *Court Traité*'nin scolie'si ile (I, fasıl VIII ve IX) karşılaştırınız. Yaratıcı tabiat (*Natura naturata*) ve Yaratılmış tabiat (*Natura naturans*)'ın ayrılması için özel olarak şu esere bakınız: Siebeck, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, s. 370 ve 19). Yazar burada bu ayırışı yeniden

Eflâtunculara kadar çıkarıyor ve onun XIII'üncü yüzyılda Spinoza'nın ifade ettiği şekli aldığını söylüyor.

Önerme XXX'dan XXXV'e kadar. – Bu parçada kendi başlarına ele alınan zihin ve iradeye yani bilmek ve tasarlamak (kavramak), fikirleri teşkil etmek etkisinde olumlamak ve koymak etkisine ait hakikatler gösterilmiştir. Spinoza ikinci bölümde, iradenin insanda zihinle aynı olduğunu kanıtlıyor (önerme 49'un önerme sonucu).

Tanrıda bu doğrudan doğruya, özün varoluşla aynı olmasından çıkıyor. Her fikir ezelilikte kendini ve kendi objesini zorunlu olarak ortaya koyar; hiçbir şey güç halinde değildir. Bu da asla sürenin değişme, sonsuz bir ilerleme olmasına engel olmaz. (Spinoza 12'nci mektubunda *progressus naturae* tabirini kullanıyor). Spinoza'da *voluntas* kelimesinin anlamı konusunda bir tartışma olmuştur. Bazı pasajlarda o irade deyince olumlama etkisini anlıyordu (Descartes gibi); başka pasajlarda pasif olan arzuyu anlıyordu. Bu noktaya yeniden dönme fırsatını bulacağım; burada göstermek yeter ki, bütün olarak ele alınan Tanrıda ya da Tabiatta böyle bir soru konamaz; zira Tanrıda onun etkinliği ya da verimliliği ile karışmayan hiçbir pasif hal, hiçbir arzu tasarlanamaz (yukarıdaki önerme XVII'ye ait nota, onun önerme sonucuna ve ondan gelen scolie'ye bakın.)

Önerme XXXII, önerme sonucu. – Daha önce *ex libertate voluntatis* kelimelerini "iradesinin hürriyeti" diye çevirmiştim. "*si*" *possessif*'inin yerine "nin" zamirini koyuyorum ki, bana Latince metne daha uygun ve Spinoza'nın düşüncesine daha elverişli geliyor, zira burada söz konusu olan yalnız Tanrının hürriyeti değil, aynı zamanda tikel varlıkların ve diyelim insanın iradesidir.

Önerme XXXIII ve scolie. – Bu önermeyi *Court Traité*'nin I. fasıl IV. scolie I ve aynı kitabın I. fasıl VI. ve önerme 29'un scolie 2'si, önerme 17'nin önerme sonucu 2'sinden sonra gelen scolie ve ona ait olan açıklayıcı not ile karşılaştırınız.

Ek. – Spinoza Tanrıyı tasarlayış tarzını haklı çıkarmayı, bu konuda başkalarının yaptıkları yanlışları açıklamak suretiyle tamamlıyor. Onun Tanrısı edilgisizdir (*passion*), çünkü eksiksizdir; hürdür ve hiçbir gaye peşinde gitmez; insandan hiçbir şey beklemez, hiçbir kurban istemez; kendi kanununa itaat etmeyi bize emir eden bir senyör değildir. O, başka bedenleri duymak, onlardan duygulanmak bakımından bedenin yetisini artırarak, onların nedenleriyle mümkün olduğu kadar çok şey bilerek,

gücü yettiği kadar çok kendi kendisi olarak diye anlaşılır. Önünde titrenildiğini ve eserlerinden hayrete düşüldüğünü istemeyen bu Tanrıda, üstadım Victor Brochard'ın yakında yayımladığı bir makalede yapmış olduğu gibi, çok ıslah edilmiş bir "Yehova"yı şöyle böyle görüyorum. (*Revue de Métaphysique et de Morale*, Mars 1908).

Sayfa 101, satır 27'de *compléxion* ile bu pasajda ve ondan sonrakinde Latince *ingenium* karşılığını veriyorum; yalnız bu Latince kelime başka bir şeyi diyelim, *talent* kelimesinin de kullandığım anlamı belirttiği zaman bu değişiyor. *Compléxion* kelimesini La Bruyère'in şu satırları yazdığı zaman anladığı anlamda alıyorum: "Bir *compléxion* sertliği (yani ferde has tabii bir yanlış) vardır, bir de ayrıca hal ve şart olan yapılış vardır."

Sayfa 105, satır 19: İhtiyacın gayesi bir ihtiyacı, ya da bir arzuyu tatmin için peşinden koşulan bir gayedir. Bu anlamda denebilir ki İsa'nın ıstırabının (*Passion de Jésus-Christ*) gayesi günahlının tekrar satın alınmasıdır; bir özümseme gayesi, diyelim bir kopyanın orijinaline benzemesidir; nitekim Tanrı, Spinoza'nın söz ettiği ilahiyatçılar ve metafizikçilere göre, şeyleri onlara ihtiyacı olduğu için değil, kısmen kendine benzemiş olmaları için yaratmış olacaktır. Bu noktada özel olarak Heereboord'un *Meletemata*'sına s. 672 bakınız.

Sayfa 111, satır, 14-15 şu kelimelerle başlıyor: "İnsanların mübalağacılığı Tanrının ahenkten hoşlandığına inanacak dereceye varmıştır". Spinoza şüphesiz burada Fisagorcu bir kökten gelen kürelerin müziği teorisini işaret ediyor. Bu konuda Th. Reinach'ın şu yazısına bakınız: *Revue des Études Grecques*, III, s. 432, sq. Kaydetmek zahmetine değer ki von Baer gibi gayeci (*finaliste*) bir bilgin henüz yarım yüzyıl geçmemiş olan bir konuşmasında bu görüşü iyi karşılamaktadır (Bak: bu yazar tarafından *Reden und Kleinere Aufsatze*, I, Pétersbourg, 1864.)

İkinci Bölüm

Tanım II. – Bu tanımı *Court Traité* ile karşılaştırınız (II, Önsöz, 5) ve ona ait olan açıklayıcı nota bakınız (cilt I, s. 521).

Tanım III ve IV. – Bu esaslı tanımların en iyi şerhi Spinoza'nın kendisi tarafından "Zihin Reformu" adlı eserinde verilmiştir. Bunun için başlıca, paragraf 41'de zihin özeliklerine, paragraf 62 ile ondan sonrakilere ona ait açıklayıcı notlara bakınız. (Cilt I, s. 540).

Tanım V. – Ezeliliğe karşı olması bakımından süre için, bölüm I, tanım 8'e ait nota bakınız. Bu tanımın Spinoza tarafından verilmiş açıklamasından apaçık şu sonuç çıkar ki, ölçülebilir bir zaman ile ifade edilmesi bakımından bir şeyin süresi bu kelimeye verdiği anlamda, bilinebilir değildir. "Descartes felsefesinin ilkeleri" adlı kitabına (bölüm II, tanım 4) verilen tanıma göre (eğer varsa) sınırları insan zihni ile meydana çıkarılamayan şey, belirsizdir (*indéfinie*). (*Etika* II, önerme 30 ve 31).

Tanım VI. – Spinoza felsefesinde esaslı önemli olan bu tanımı 4'üncü bölümün önsözü ile ve *Court Traité* ile (I, fasıl VI, 8 ve fasıl X, 2, 3) karşılaştırınız, bunlara ait olan notlara da bakınız. (Cilt I, s. 518 ve 519).

Aksiyom II. – Hollanda dilinde ilk çeviri bu aksiyomun bildirilişini şu kelimelerle tamamlıyor: "başka deyişle, düşündüğümüzü biliyoruz." Bu aksiyomu önceki ile karşılaştırınca Spinoza'nın Descartes'daki *cogito ergo sum*'dan sakladığı ve reddettiği şey görülüyor; ezeli hakikat olarak *cogito*'yu kabul ediyor ve *ergo sum*'u reddediyor; düşünce her birimizde kendi varoluşunun olumlanmasını ezeli olarak kuşatır; fakat hiçbir özel ve düşünen varlığın varoluşu bununla konulmuş olmaz. "Descartes Felsefesinin İlkeleri"nin önsözünü yazan Louis Meyer'in bu önsözün sonlarına doğru söylediği şey budur. (Cilt I, s. 300).

Aksiyom III. – Spinoza'nın bu aksiyomu konusunda M. Brunschvicg'in yaptığı gözlem ilgi ile okunacaktır: *Quelques préjugés contre la philosophie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, s. 401).

Aksiyom V. – Tekil şeylerin yaratılmış tabiata ait olan sonlu şeyler olduğunu göstermek lüzumsuz olmayacaktır (tanım 7). (*Nature naturée*'ye tam olarak "yaratılmış tabiat" demek yerinde değildir. Eskiden bunun için "Tabiatı Fatıra" ve "Tabiatı Mefture" deniyordu. Fakat bunların Türkçe ile karşılaştırılmaları güçlüğü yüzünden, "yaratılmış" kelimesini, müphem olsa da, kullandık. – Çeviren).

Önerme I'den IX'a kadar. – Spinoza bu dokuz önermede, tabiatta var olan tekil şeylere, seçim olmadan, tatbik edilen bütün hakikatleri kuruyor; onlar cevherin duygulanışlarıdır. Halbuki düşünce ve uzam Tanrının sonsuz yüklemleri (sıfatları) arasındadırlar (önerme 1 ve 2) ve bu yüklemlerden her biri kendisinde gerçeğe ait manzaralardan birinde idrak edilmiş asıl cevher olduğu için, var olan her tikel şey aynı zamanda hem FİKİR (düşüncenin gerektirilmesi) hem de CİSİM'dir (uzamın gerektirilmesi); bundan başka onun ne olduğunu bilmiyoruz, çünkü Tanrının başka yüklemleri bizim için bilinmiyor (meçhuldür); fakat biz ancak şeyleri özünde göz önüne almakla, cisimlerin birbiriyle münasebetlerinin akılla kavranabilir olduğunu biliyoruz; ve varoluşlarında göz önüne almakla (uzamda hem hayal edilir, hem tasarlanır, hem hayal edilmesi bakımından ölçülür olmakla) uzamın her gerektirilmesine düşüncenin şimdiki ve aktüel bir gerektirilmesinin karşılık olduğunu biliyoruz (önerme 7 ve 8) ve buna çağdaş psikoloji dilinde bir "duyum", bir "şuur olgusu" deniyor. Bu şimdiki gerektirme sonsuzca başka gerektirmeleri içine alır. Buradan şu sonuç çıkar ki olgu akılla kavranamaz ve olguların art arda gelişinin nispetleri (*rapports*) (ki Spinoza buna Tabiatın ortak düzeni diyor) asla doğrudan doğruya bilim objesi değildir; olgular birbirlerinden sonuçlanamazlar; biz anlamaksızın onlara tabi oluruz (*subir*) ve tecrübe makine gibi bir öngörü (*prudence*) doğurabilir, fakat bilgiye götüremez. Bununla birlikte, içdüşüncenin (*réflexion*) fark ettirdiği bir çeşit hakikat vardır ve bunun sonucu olarak kurtulmayı isteyen insana açık bir yol da vardır:

1. – (Şuur) olgusunun meydana gelmesi uzam tavırlarının göz önüne alınmasıyla açıklanamaz, o hakikatte hiç de upuygun olmayan, yani çok eksik olan bir Fikirdir. Spinoza, Leibniz'in, *Monadologie*'sinde (17) söylediği şeyin, "algının mekanik sebeplerle açıklanamaz olduğunu" işaret ediyor; gölge – şuur, ya da *épi-phénomène* denen modern teoriyi asla kabul etmiyor. Düşüncenin art arda gerektirmeleri birbirlerine ve yalnız birbirlerine bağlıdırlar. (önerme 5 ve 6, önerme 7'nin scolie'si); bir parçanın tamamlanması bizim için imkânsız olduğu gibi olgu da akılla kavranamaz. Fakat düşünen tabiatı bütünlüğü ile göz önüne alınca, onda aynı zamanda hem oluş hem kendinin tam muhafazası vardır; bu anlamda, her biri öncekileri kuşatan art arda düşüncelerin kendiliğinden ilerlemesi ile, tabiatın sonsuzca meydana getirdiğini ve onun böyle temellenmiş olduğunu söylemek doğrudur (önerme 32 ve 36). Bilge kişinin içinde

bulunması mümkün olan bir görüş açısından olgu, bir hakikatin çok eksik ifadesi olarak görünür ve bize kendisini kabul ettirdiği zorunluluk böylece kendi zorlayıcı karakterini kaybeder (Bkz. 4'üncü bölümün son satırları).

2. – Olgunun köleliğinden kurtulmak için bize bir başka yol daha açılıyor: aksiyom 4'e göre bizim çeşitli tarzda duygulanmış olduğunu hissettiğimiz cismin varlığı kurulunca (ispat edilince) (önerme 13) onu tasarlamak ve olguları sanki akılla kavranır kılacak bir tarzda uzamın başka tavırlarıyla ilişkisini (*relation*) kavramak için düşünce yetimizi kullanabileceğiz; ve bu tarzda konan ve postulat haline getirilen ilkelerin deney ile uyuşması onların hakikatinin bir işareti olacaktır; bir bilim, tam tabiriyle deney üzerine dayanmıyorsa, onu yardımcı olarak kullanır ve bundan çıkan büyük bir sonuç olmak üzere, bu bilimin eksik ve parçalı kalması mümkündür.

Tecrübe için "Zihin Reformu" kitabından başka (58 ve 59) "Descartes Felsefesi İlkeleri"ne (Bölüm II, önerme 6, scolie), 10'uncu mektuba, en sonra asıl *Etika*'ya bakınız (Bölüm II, önerme 17'nin önerme sonucundan sonra gelen scolie).

Önerme I. scolie. – Bu scolie'yi *Court Traité* ile karşılaştırınız (II, fasıl XIX).

Önerme IV. – *Court Traité*'nin Ek bölümü II, 4 ile karşılaştırınız.

Önerme VII ve VIII ve önerme sonucu. – *Etika*'nın metnini *Court Traité*'nin metni ile karşılaştırınca (Bölüm II, Önsöz, fasıl XX, 4, not ve Ek bölüm ile birlikte), Spinoza'nın şeylerle fikirlerin münasebetlerine dair aradığı sarih kuralın görüleceği meydandadır. Önerme 8 bütün eserin en önemli önermesi gibi görülebilir. Çünkü yazarın başarısı için bundan daha esaslı bir şey yoktur: bir yandan ezeli varlık, öte yandan art arda hazır olan lahzalı (*momentané*) varlık (daha yukarda 1'den 9'a kadar önermelerin bütününe ait nota bakınız).

Önerme IX. – Glazemaker Hollanda diline çevirisine dayanarak Gebhardt'ın kanıtlamasının beşinci satırında *alio* ve *cogitandi* kelimelerinin arasında tırnak içinde *definito* kelimesini koyuyor ve *definito cogitandi modo* kelimelerini altıncı satırda *alio* ve *affecto* kelimelerinin arasına koyuyor. Bu katmanlar şüphesiz ifade diline daha çok sarihlik veriyor, fakat bana göre zorunlu değildir. Çünkü Spinoza'nın düşüncesi bu yerde aldanmaya mahal vermez.

Önerme X'dan XIII'e kadar. – Bu önermeler insanın tabiatının açıklanmasını içine alır ve bedenin varlığını hükmen (*en droit*) kurarlar.

Önerme X. – Bu önermenin bildirilişinde ve kanıtlanmasında *génitif* kelimelerini belirsiz bir zamirle "bir insan" diye çevirmeye kalkılabilir: böylece burada soyut olarak tasarlanan "genel insan"ın söz konusu olmadığı, diyelim ki hayal gücünde olduğu gibi (önerme 40'ın scolie'si), daha iyi anlaşılacaktır. Ve bu çeviri Spinoza'nın öğretisi olan *nominalisme* ile daha iyi uyuşacaktır. Bununla birlikte, önermenin scolie'si pek iyi gösteriyor ki, Spinoza burada (Bölüm I, önerme 8'in scolie'sinde yaptığı ve ondan sonrakilerde yapacağı gibi) bütün insanlarda ortak bir tabiat olduğunu kabul ediyor (Bölüm IV, bu kavram olmadan anlaşılamayacaktır). Onun *nominalisme*'inden sonuçlarına sadık olmadığını mı çıkarmak lazım gelir? Bu soru oldukça sıkıcıdır ve itiraf etmelidir ki, Spinoza, "bir insan"ın değil, "insan"ın tabiatı ya da özünden ne anladığını yeteri kadar bildirememiştir. Sanırım onu matematik özlerle analoji suretiyle tasarlıyordu (Bunu birinci bölümün Ek'inde söylüyor). Geometri bilgininin daire ya da elipsten söz etmeye hakkı vardır; bu figürler için teşkil ettiği açık kavram geometrici olmayanın sahip olduğu ve hayal gücü yardımıyla daireler ve elipslerle tasarlanan bulanık genel fikirden çok farklıdır. Nitekim insan hakkında açık bir fikri olabilir, insan ruhu bilgi ile tanımlanır (*Intelligentia*: bölüm IV'ün sonuna bkz.). Bütün insanlarda ortak kavramlar (*notions*) vardır: Tanrı fikri bütün ruhlarda aynı yeri tutmasa bile, yine onlar da ortaktır; insan ruhu öyle ise bir "bilgi"dir (yalnız fikir ya da şuur değildir). Bu bilgi şimdiki varlığı bakımından zorunlu olarak ferdi olan bir bedenin varlığına bağlıdır; fakat bütün insan bedenlerinin ya da açık bilgiye sahip tüm varlıkların ortak olarak "nicesel" gerektirmeye elverişli karakterleri olduğu tasavvur edilir; parçaların sayısı, onlarda bulunan hareket ve sükûnun orantısı, diyelim bazı limitler arasında anlaşılması gerektiği için! Öyle ise insandan söz etmek ve bütün insani varlıkların açıkça bağlandığı bazı şartları tasarlamak caizdir. Bazı pasajlarda ve diyelim bölüm III, önerme 57'nin scolie'sinde görülecektir ki, Spinoza canlılara ait bölümlerin ve daha genel olarak grupların kendilerine vergi tabiatları olduğunu kabul eder gibi görünüyor; halbuki yukarda işaret ettiğim gibi bir teori, matematik bakımından bağlanılan limit şartların varlığını ortaya koymak suretiyle, bir türe (*espèce*) iyice tanımlanmış bir anlayışı vermeye elverişlidir ve başka bir teorinin bunu bulabileceğini zannetmiyorum.

Önerme XII. – Bu önerme şuur olgusunun zorunluluğunu kurar; her ne kadar önerme 13'ün kanıtlanmasında önerme 12'ye hiçbir işarette

bulunmuyorsa da; bu son önerme sonrakilerin tamamen anlaşılması için daha az zorunlu değildir.

Önerme XIII. – W. Meijer'in yaptığı gibi *corpus* kelimesi bildirisinde "bir cisim" diye çevrilirse, yazarın düşüncesi ilk başkışta daha açık görünecektir ve *corps* önünde belirsiz zamirin kullanılması da cümlenin *idque actu existens* bölümünün çevrilmesini daha kolaylaştıracaktır. Ben bununla birlikte, belirli zamiri tercih ettim. Çünkü Spinoza, Aksiyom 4'te, bizim hissettiğimizi, çeşitli tarzlarda duygulanmış olduğumuzu olumlarken, bana "*le corps*"u göz önünde bulundurur gibi geliyor. Kanıtlamanın yürüyüşü bence şöyledir:

1. – Aksiyom 4: Bir cisim fikrini içine alan duyumları duyuyoruz. Bizim olan belirli bir cismin (bedenin) varoluşu tarafımızdan hissedilmiş ya da hayal edilmiştir.

2. – Önerme 11: İnsan ruhu, şimdi hazır bir varlığı olan tekil bir şeyin düşüncesidir.

3. – Önerme 13: Aktüel var olup düşüncesi ruhumuz olan tekil şey, şüphesiz duyduğumuz ve hayal ettiğimiz bedendir. Bedenin varlığı, bedenin tasavvurunu bir olgu olarak teşkil eden bir ruhun varlığından çıkarılır (sonuçlanır). Kanıtlama değerlidir, yeter ki her tasarlayış veya algı sanki (herhangi surette) kurulmuş (temellendirilmiş) gibi görülebilsin; halbuki bu önerme 5 ve 6'dan çıkan şeydir; herhangi bir hakikati ifade etmeyen hatta bulanık bir fikir bile yoktur. Yani bulanık fikirler bile bir hakikati ifade eder. Bizim için en yüksek dereceden akılla kavranamaz bir olgu karakteri olan algı, Tanrıda tamamlanır ve açık bir fikir olur. (önerme 32) Bundan başka görülecektir ki, şuur olgusunun zorunluluğu önerme 12'de ispat edilmiştir.

Önerme XIII'ün ardından gelen aksiyomlar, lemmalar, tanımlar ve postulatlar. – Spinoza'nın fizik ve fizyolojisi bu az sayıdaki önermelerin içindedir. Hiç değilse filozofun zorunlu olduğuna hükmettiği fizik ve fizyolojinin bu bölümü bu önermelerde bulunmaktadır. Onlar tabiatıyla Descartes'ın bu konudaki önermeleriyle karşılaştırılacaktır; bunun için özel olarak, Spinoza'nın kendisinin Descartes'çı Mekaniğin ilkeleri hakkında Descartes'a dair kitabında verdiği açıklamalara bakınız; açıklayıcı notlar (cilt I, s. 552 ve sonrası) başvurulacak bazı eserleri zikrediyor.

Etika'nın bu bölümünde bulunan temelli kavram "fert" kavramıdır. İnsanın bedeni, tabiatta var olan her varlığın bedeni veya cismi gibi, ferdi

bir varoluşa, Spinoza'nın nicelik bakımından tanımlamayı aradığı kendine vergi bir şekle ve öze sahiptir. Bu "canlı" cisim veya beden (önerme 13'ün scolie'si) bir makine değildir; Spinoza mekanisttir, fakat Descartes'tan başka türlü bir mekanisttir ve onun *mécanisme*'i bir nevi *animisme*'i reddetmez. (Bunun için önerme 35'e ait nota bakın). Tekil varlığın asıl özü olan, kendini korumak için yapılan çaba (*Etika* III, önerme 7), hiçbir güçlüğü olmadığı için değil, kelimenin âdi anlamı ile orada güç halinde bir şeyin gelişmesi olduğu için, o aynı zamanda hem bölünemez surette fikirler doğurucudur, hem de asıl bedenin doğurucusudur. (Bölüm V, önerme 39'un scolie'sine bkz.). Fakat, bir yandan bir fikir ortaya çıktığı zaman, onun sonuçları da oradan çıkar. Düşünen varlık kendi etkin tabiatı ile Tanrı gibi kendiliğinden fikirler doğurucu tabiatı ile vardır (bölüm 1, önerme 17'ye ait nota bkz.); onun kendiliğindenliği, otomatizmi (Spinoza'nın bu kelimeye "Zihin Reformu"nda verdiği anlamda, 46) yalnız içinde bulunduğu bağlılığın baskısı altındadır; onu sonsuzca aşan kendi başına akılla kavranamaz bir hakikatin parçalarından ibaret oldukları için, fikirleri yalnız hakiki metodu gütmeye elverişli olduğu zaman, birbirlerini doğurmaksızın birbiri ardından gelirler. (Önerme 40'ın 2'nci scolie'sinde *ordine ad intellectum* denildiği gibi); asla sırf pasif olmasa bile, o çok eksik olarak düşündüğü şeyin nedenidir (duyuyor, hayal ediyor), öte yandan ve birinci duruma paralel olarak, onun bedeni korumak için çabası her an dışardan beden üzerine yapılan ve bazen ona elverişli bazen onun aksine olan etkilerle hesap edilmelidir. Yalnız kısmen onun özü ile açıklanabilen bedenin değişmeleri ve oluş tarzları serisi buradan ileri gelir. Bedenin hali her an canlının asıl nedenselliği ile (yani onun devam etme çabası ile) dış nedenler arasında meydana gelen bir nevi çatışmadan doğar. Spinoza'da adeta *ontogénèse*'e (ferdî oluş kanununa) ait bazı modern teorilerin önceden duyulması hali görülüyor. (Bunun için Léon Brunschvicg'in "*Spinoza et ses contemporains*" adlı üçüncü makalesindeki dikkate değer gözlemlere bakınız: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Septembre, 1906).

Önerme XIV'ten XIX'a kadar. – Bu önermelerde daha önce konulmuş ilkelerin sonuçları çıkarılmıştır: şuur olgusunun tabiatı veya bugünkü kullanışa daha uygun bir dil ile söylemek istersek, duyusal tasavvurun tabiatı da açıklanmıştır (*imaginari* tasarlama kavramını belirtir; dış algı *contemplatio* da denen bir *imaginatio*'dur); en sonra belleme gücünün (hafızanın) tabiatı, daha doğrusu, fikirler çağrışımının tabiatı da açıklanmıştır.

Nihayet bizim bedeni ancak duyarak ya da hayal ederek yani bulanık bir tarzda idrak edebileceğimiz de gösterilmiş veya ispat edilmiştir.

Önerme XVII, scolie. – S. 171'de verilmiş hayal ve hayal gücü tanımları açıkça ruhun tabiliğini, köleliğini gösterirler ve ispat ederler. Çok geniş ölçüde dış nedenlerle, tabiatın ortak düzeni ile gerektirilmiş olan bedenin şimdiki halini ifade eden duyumları duymak veya tasavvurları teşkil etmeden kendimizi alıkoyamayız; pasif olmamaklık edemeyiz. Bununla birlikte bu, etkin bir hayal gücünün tasarlanması mı demektir? Scolie'nin son satırlarında Spinoza açıkça aksini söylüyor ve beşinci bölümde beden duygulanışlarının ve bundan dolayı, ruhta teşekkül eden duyusal tasarlayışların bir dereceye kadar egzersizle Akla tabi olabileceğini gösteriyor. Pieter Balling'e gönderdiği 17'nci mektup bu konuda çok değerli bir not veriyor: "Bir başka kimseyi seven ve bu kimseyle zihni dolu olan birisi, sanki bu başka kimsenin özünü benimser ve bedeni de bu yüzden değişikliğe uğrar; kendi bedenimizin fikri ile meşru bir evlatlık münasebeti kuran bir fikir –bunun için Spinoza oğlunu düşünen bir baba misalini alıyor– ruhumuzun gücü ve onun beden süresi boyunca kökü, bu sürede olan tasarlanışları meydana getirme yetisini göstermek suretiyle bizde cisimleşir, böylece hür ve *rattionnel* olan, ya da hiç değilse böyle olmaya meyleden sanat yaradışı, öz bakımından bilgiden ibaret sanatçının kişiliğinin ifadesi bu suretle mümkün bir hale gelmiştir. Spinoza, hakikatte, bu etkin hayal gücü teorisini tam geliştirmemiştir ve beşinci bölümde, yalnız ahlak düzenine ait düşüncelerle kanmaktadır; hatta zihinle münasebeti bakımından göz önüne alınan hafıza teorisini geliştirmiyor; bunlardan her ikisi de birkaç kelime ile tahmin edilmiş, sezilmiş, işaret edilmiş, fakat izah edilmemiştir; bunun için onlar üzerine okuyucunun dikkatini çekmek gerektiğine inanıyorum. *Chronicon Spinozanum*'un IV'üncü cildine burada işaret etmeye kalkıştığım Spinoza'daki hayal gücü teorisi hakkında kısa bir not yayımladım.

Önerme XVIII, scolie. – Hafıza hakkında özel olarak zihin reformu hakkındaki kitabına bakınız, 44 ve açıklayıcı not: cilt I, s. 541.

Önerme XX'den XLVII'ye kadar. – *Etika*'nın bütün bu bölümü bilgiyi, ya da bilgiye yetkili olması bakımından ruhu inceliyor. Burada biz basit şuurdan iç düşünceli (teemmüllü) şuura, fikrin fikrine yükseliyoruz; duyduğumuzu ve hayal ettiğimizi biliyoruz. Böylece kendimiz hakkında fikir teşkil ediyoruz. "Ben" fikri zorunlu olarak upuygun değildir; Spinoza

bundan sonra yanlışın yalnız yoksunluktan, bir algı eksikliğinden ibaret olduğunu gösteriyor; ve yalnız yanlışın tabiatını açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda onun kaçınılmaz olduğunu da ispat ediyor; kendi kendisiyle asla tasarlanmayan ve art arda düşünceleri birbirlerini doğurmayan bir varlıkta zorunlu olarak upuygun olmayan fikirler vardır; ve bedenin halini ifade etmeleri bakımından tasarlayışlarımız, doğru bilgisi ile hiç değilse doğrudan doğruya değişikliğe uğratılmış değildir; o suretle ki, güneşin bize olan uzaklığının ne olduğunu bilmekle birlikte onu bizim yakınımızda görmede ya da hayal etmede devam ediyoruz (önerme 35'in scolie'si). Şeyleri doğru tabiatlarına uygun olarak görebilmek veya hayal edebilmek için, akla uygun bir düzeni kendimiz bedene verebilmemiz ve kendimize böylece etkin bir hayal gücü kazandırmamız gerekir.

Bunun için önerme 17'nin scolie'sine ait nota bakın. –Bununla birlikte, bilinebilen şeyler vardır; ortak kavramlar vardır; daha yukarıdaki önerme 38'e ait nota bakın. İkinci ve üçüncü bilgi tarzları vardır; en sonra, insan ruhunda Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkında upuygun bir bilgi vardır; yani, her kim içten düşünürse ya da teşkil ettiği fikirlerin parçalı karakteri ve onların akılla kavranamayışlığı hakkında bilgi sahibi ise, orada bütünsel ve mutlak bir hakikatin veya kendi kendisini tam olarak tasarlayan bir varlığın fikrini bulur.

Önerme XXI ve scolie. – Bu scolie'yi "Zihin Reformu" ile karşılaştırın – 27.

Önerme XXVIII, scolie. – W. Meijer'e göre bu scolie metne yanlışlıkla sokulmuş olan ve önerme 28 ve 29'un içindekilere hiçbir şey katmayacak bir kenar haşiyesi olacaktır. Gebhardt gösterdi ki bu scolie'de yalnız başına göz önüne alınan ruh fikrine ve fikirlere, beden duygulanışlarının fikirlerine ait olumlu hüküm açıkça yer almıştır.

Önerme XXXV. scolie. – Sayfa 199, satır 10: ruh (*âme*) kelimesi burada *mens* kelimesinin değil, başka yerdeki gibi *anima* kelimesinin karşılığı olarak çevrilmiştir. Spinoza, ruh yanlış olarak bedenin tabiatına katılıyor diye görüldüğü zaman *anima* terimini kullanır (*Zihin Reformu*, 38, not 1, cilt I, s. 250); çoğu kere bir insanın hatırası için bu ruh (*anima*) kelimesini kullandığı olur, vb. ("Descartes Felsefesinin İlkeleri" 1 tanım 6, açıklama). Spinoza bu yerde Descartes'ın "İkinci İtirazlara Cevaplar"daki kendi metnini buraya naklediyor: "Bu ruh adı müphemdir, zira o çoğu kara cismani bir şey gibi anlaşılmıştır." *Etika* – beşinci bölümün

önsözü: Ruha bir merkez veren Descartes'ın hipotezi, burada olduğu gibi tenkit edilmiştir. Bununla birlikte, göstereceğim ki, Spinoza, kendisinin *animisme*'i dediğim şeyin meydana çıktığını gösteren hiç değilse iki pasajda *anima* kelimesini, şüphesiz bu maksatla kullanıyor. (Aksiyomlara, lemma'lara ait olup önerme 13'ten sonra gelen notta). Bu iki pasaj şunlardır: 1. *Etika*'da III, önerme 57'nin scolie'si: 2. Önce zikredilen 17'nci mektupta.

Önerme XXXVIII, önerme sonucu. – Ortak kavramlar rasyonel bilginin –*ratiocinium*– kelimesinin modern anlamı ile bilimsel bilginin esas ilkeleridir, yani esas bakımından matematik ve mekaniğin ilkeleridir.

Önerme XL; scolie I. – a) Skolastik terimler cetvelinde ilk kavramlar şeylere aittir, ikinci kavramlar şeylerle münasebetleri dışında göz önüne alınan ilk kavramlara aittir. Böylece cins fikri bir ikinci kavramdır; cinsler ise birinci kavramlardır. (Zabarella, *De Natura Logicae*, ch. III.)

b) Sayfa. 197, satır 15: Spinoza'nın okuyucuyu gönderdiği özel kitap bilindiği gibi tamamlanamamış olan "Zihin Reformuna Dair Kitap"tan başka bir şey olamaz.

c) Aşkın (*trascendantal*) terimler için *Pensées Métaphysiques*'e bakın, I, ch. VI. *Transcendant* ya da *Transcendantal* denilen kavramların Skolastikler tarafından en tam sayılışı Saint Thomas'dadır: *Quaestiones disputate de veritate* I, I. Fakat burada *transcendantal* terimi kullanılmamıştır. Bunlar en genel terimlerdir.

d) Görülecektir ki, evrensel kavramlara ait Spinoza'nın teorisi ortak bir terimin kullanılmasını bir objeler sınıfına karşı beden tarafından değişmez bir surette alınan tavırla açıklamaya varıyor.

e) Sayfa 210, satır 26: *homo animal risibile* tanımı, Léopold'a göre ilk defa olarak Martinus Capella'da bulunuyor. (Kitap IV, s. 100) Aristo şöyle demişti: *De partibus animalium*, III, 10, 673 à 8.

f) Sayfa 201, satır 35, 36: Biliniyor ki insanı iki ayaklı ve tüysüz bir hayvan diye tanımlayan tanım Eflâtun'a atfedilmiştir: "Eflâtun tanımları" adlı yazarı bilinmeyen risale.

Önerme XL, scolie II. – Spinoza'nın felsefesinde temelli yeri olan üç cins bilginin ayrılması için *Court Traité*'ye –II, fasıl I, 2 ve açıklayıcı not–, "Zihin Reformuna Dair Kitap"a –10-16– bakınız, Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie* adlı eserinde Spinoza tarafından kendi bilgi teorisi için verilmiş çeşitli ifadeleri tafsilatlı olarak inceliyor.

Önerme XLI. – Bu önermeye göre akıl yürütme ile doğan ikinci cins bilgi yanılmaz olacaktır. "İlahiyat-Siyaset" adlı kitabında – *Tractatus Theologico-Politicus*, fasıl II, Spinoza bununla birlikte yanlış ilkelere dayanarak da doğru akıl yürütebileceğimizi ve bunun sonucu olarak akıl veya kelimeli bilginin –*discursive*– bizi yanlış yola götürebileceğini kabul ediyor. Bkz. "Zihin Reformu" 15, cilt I, s. 232, not 2. Fakat bu son eserin bir pasajının gösterdiği gibi –38– akıl yürütürken fikrini sonuna kadar götüren kimse er geç başlangıçta yaptığı yanlışın farkına varmada gecikmez.

Önerme XLIII, scolie. – Bu metni *Court Traité* ile, (II, fasıl XV) ve "Zihin Reformu" ile (27) karşılaştırınız.

Önerme XLIV, önerme sonucu II. – Bu tanınmış bildirisinde ve ardından gelen kanıtlamada *sub quadam aeternitatis specie* kelimeleri için genel olarak kabul edilen "herhangi şekilde ya da bir ezelilik manzarasında" çevirisinin kullanılabileceğine kani olmadım. *Species* kelimesinin Spinoza'da iki anlamı var: O bazen yanlış görünüşü belirtir diyelim, dördüncü bölümde, fasıl XVI böyledir. Bazen de türü belirtir, cinsin karşıtı olmak üzere (Üçüncü bölümde, önerme 30 scolie veya önerme 56'nın bildirilişi.) Önerme 45'in scolie'sinde Spinoza bu kelimeyi açıkça ikinci anlamda kullanıyor. *Sub specie aeternitatis*, Spinoza'nın beşinci bölümde kullandığı (önerme 23'ün scolie'si) *sub duratione*'in karşıtıdır. Şeylerin varlığı soyut olarak, bazı özleriyle her türlü münasebetleri dışında tasarlanabilir; böyle bir halde, onların başka şeylerle münasebetleri bakımından sürede gerektirilmiş bir yerleri vardır. Onlar kendi başlarına göz önüne alınacak olurlarsa, özleri ezellikte mutlak varlığı değilse de –çünkü bu yalnız Tanrı için doğrudur–, fakat varoluşun sınırlı bir kuvvetini, istenen şartlar temin edilince varoluşlarını sürede sağlayan bir kuvveti gerektirir. Başka deyişle, Tanrının özü mutlak olarak var olmaktır, bunun için de o ezelidir: özel veya tikel bir şeyin özü başkalarıyla aynı zamanda, ya da başkalarından sonra var olmaktır: bu şey bir özü olduğu zaman ne kadar ezeli ise, şimdi de o kadar zorunlu olarak ezelidir: öyle ise onda bir ezelilik türü vardır.

Önerme XLV, scolie. – Süreyi niceliğin özel bir tarzı gibi görmek, onu zamanla tanımlamak ya da ölçmek, görülüyor ki, onun için ne biricik görüş tarzıdır ne de doğru görüş tarzıdır; bu onu hayal etmektir, yoksa zihinle kavramak değildir (12'nci mektup).

Önerme XLVII, scolie. – Bu scolie ile açıkça görülüyor ki yanlış daima düşünülmediği zaman düşündüğünü zannetmeden ileri geliyor; düşünce

kendi başına şüphesiz hep Spinoza felsefesinde hakikatin doğurucusudur. ("Zihin Reformu", 27 ve 47. Ayrıca buna ait açıklayıcı notlara bakın: cilt I, s. 538, 540.)

Önerme XLVIII ve XLIX. – a) Bu önermelerde –ikinci bölümün son iki önermesi– ispat edilmiştir ki, insanda irade ile zihin aynıdır (birinci bölümün son önermeleri). Başlıca önerme 33, scolie'si ile birlikte. Ruh yetilerinin bölünmeyişine dair, "Descartes Felsefesinin İlkeleri" önsözüne ve *Court Traité*'ye bakın: II, fasıl XV. Aynı zamanda *Pensées Métaphysiques*'e bakın: II, fasıl XII.

b) Sayfa 221, satır 23. "Burada kaydetmek uygun olur ki, irade deyince şunu anlıyorum" kelimeleri yerine W. Meijer'in düzeltmesi kabul edilecek olursa, "kaydetmek uygun olur ki, burada iradeden şunu anlıyorum" kelimelerini koymak gerekiyordu. Gerçi başka pasajlarda *voluntas* ve *volitio* kelimeleri önce Spinoza'nın onlara burada verdiği özel anlamda görünmüyor; diyelim ki, bölüm III, önerme 9'un scolie'sinde verdiği anlamda. Orada *voluntas* kelimesi, yalnız ruha atfedildiği zaman varlıkta devam etme çabası veya eğilimidir. Bu eğilim aynı zamanda hem ruha hem bedene ait olduğu zaman, iştah ya da arzu (*cupiditas*) olur. Ben kendi hesabıma Spinoza'nın *voluntas* kelimesinin anlamını değişikliğe uğrattığını zannetmiyorum: Düşünce esas bakımından etkindir, fikir aynı zamanda olumlanır, konulur, bununla da tasarlanmış ya da meydana gelmiş olur; bu anlamda ruhun özü iradedir; fakat insan yalnız düşünce değildir, o aynı zamanda uzamdır. O yalnız fikirler ya da hükümler meydana getirmez, kendi özü dolayısıyla birtakım hareketler de icra eder; bildiğime göre, hiçbir yerde Spinoza bedene ait olan ve bir hareketle meydana çıkan bir arzu söz konusu olduğu zaman irade kelimesini kullanmıyor. Bir etkiden ibaret olan ve yalnız bilmeye meyleden arzu için, o iradedir. Fakat kelime burada Spinoza'nın bu pasajda kullandığı anlamda anlaşılmıştır. O halde, pek iyi görülüyor ki başka bir yerde o *volition*'u bir arzu diye göz önüne alabilir (*Etika*, III, arzunun tanımından sonra gelen açıklama, s. 365). O ruhun düşündüğü için teşkil ettiği bir arzudur ve bu arzu fikir olmak bakımından fikirde bulunan olumlama ile karışır. (Bölüm III, önerme 1- 13'e ait nota bakın.)

Üçüncü Bölüm

Başlık –bölümün adı–: *Affectus* kelimesini duygulanışla çevirmede pek tereddütsüz değilim; edilgi ya da pasif hal şeklinde her zaman yapılan çevirinin ağır sakıncaları vardır. Bir etki (*actio*) olan *affection* ile bir edilgi olan *affection*'un ayrılışı görünüşte kalmaktan çıkıyor. Öte yandan biliyorum ki, duygulanış kelimesinin kullanılması da eleştirmeye elverişlidir, burada ona verilmesi gereken genel anlamda kullanılmadığından başka, onu tabiatıyla *affectio* karşılığı kullanma zorunda da kalmış bulunuyorum. Yazarın kafasında iki kavram olduğu halde, onları tek bir kelime ile karşılamak daima tehlikelidir. M. Ribot ve Rauh'nun kullandıkları anlamda alınan his (*sentiment*) kelimesinin şu faydası vardır ki, o önce okuyucuya Spinoza'nın *Etika* bölüm III'te tetkik ettiği konuya dair daha sarih bir fikir vermektedir: Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*; F. Rauh, *Méthode dans la psychologie des sentiments*. Fakat bu anlamda onun fazla modern olduğuna hükmettim, bundan başka yazarın *afficere*, *affectio*, *affectus* arasında kurduğu münasebeti daha kolay kavramayı sağlamada fayda gördüm. Yalnız, duygulanış (*affection*) kelimesinin kullanıldığı iki veya üç pasajda bir müphemlik doğabilir. Bunun için *sentiment* kelimesini kullanmadım. Eğer *affect* ya da *affet* kelimesi –Almanca'da *affekt*–, *effet* kelimesine benzer bir kuruluşa sahip olarak sözlükte bulunmuş olsaydı, birçok tereddütlerim kaldırılabilirdi. Bunu icat etmeye cesaret edemedim.

Önerme I'den XIII'e kadar. – Bu ilk on üç önerme şu üç esaslı duygulanış, ya da edilginin tabiatını tanıtıyor. Arzu, sevinç, keder ki, bunlar sevinç ve kederin sevgi ve kine çevrilmesini açıklıyorlar. İyice kavranacak en önemli nokta arzunun (*cupiditas*) iradeyle (*voluntas*) bağıntısıdır (*rapport*). Esaslı metin önerme 9'un scolie'si başında bulunuyor. İrade, kendi başına tekil ve etkin bir düşünce gibi göz önüne alınan ruhun kendini korumaya çalışmasıdır; başka deyişle, bu, ruhun kendi varlığını ve bundan dolayı, onda bulunan bütün fikirleri olumlamasıdır, tasdikidir. İkinci bölümde görüldü ki (Önerme 49'un önerme sonucu, nota bkz.), bu olumlama Spinoza'ya göre asıl fikirler görüşü (*conception*) ile tam aynı idi: *Voluntas idem est ac intellectus*. Bir arzu, bir ruh ve bir bedenden ibaret gibi görülen insanın özüdür; irade öyle ise, yalnızca fikirleri doğurucu diye görülen arzudur.

Önerme II, scolie. – Bütün bu scolie Descartes'ın düalizmine karşı yazılmıştır. Burada Spinoza'nın düalistler tarafından ileri sürülen kanıtı

reddediş tarzı görülecektir. Bu düalistler, şuurun tanıklığı ile ruhun beden üzerine yaptığı doğrudan doğruya etkinin taraflılarıdır; Siz, diyor, bazı beden hareketlerinin ruhun düşünceleriyle gerektirilmiş olduğunun tecrübe ile bilindiğini iddia ediyorsunuz; fakat tecrübe, aynı zamanda, beden uyuduğu sırada ruhun düşünmeye yetkisiz olduğunu öğretmiyor mu?

İtirazı iyice anlamak için hatırlamak gerekir ki, Descartes'çılara göre düşünce ruhun özüdür ve bunun sonucu olarak ruh daima düşünür; Spinoza Descartes'çılara: Sizin görüş açınızdan şuurun tanıklığı kabul edilemez, çünkü sizin ruh tanımınızla ve ondan çıkarılacak sonuçlarla uyuşmamaktadır, diyor. Spinoza'nın görüş açıcı olan modernist görüş açısından bu tanıklık açıklanabilir ve bunun sonucu olarak, bir dereceye kadar kabul edilebilir; bedenin düşünme yetisi ve bedenin çeşitli fonksiyonlarını yapabilme yetisi birbiriyle bağlılaşma (*corrélation*) halindedir (Önerme 11).

Önerme VI. – Varlıkta devam etmek için çaba konusunda: Bölüm I, önerme 24'e ait nota bkz.

Önerme IX, scolie. – a. Önerme 1- 13'ün hepsine birden ait olan nota bakın. Bölüm V, önerme 5'e ve onunla ilgili nota da bakın.

b. Burada *bonum* kelimesine verilen anlam için *Court Traité*, I fasıl X, 2, 3 ile onun açıklayıcı notuna bakınız: Cilt I, s. 19; görünüşte birbirinden farklı olup uydurmaya çalıştığım birçok metinleri birbirleriyle karşılaştırdım. Şimdiki pasaj, bilirsiniz ki, Ribot tarafından "Hisler psikolojisi"nde hayranlıkla zikredilmiştir; bu, denebilir ki, yazarının zihincilik (*intellectualisme*) dediği şeye hücuma ayırdığı bu kitabın hâkim fikridir ve fikrin Spinoza'dan alınmış olması oldukça göze çarpmaktadır. Şunu işaret edelim ki eğer her değer, ya da değerlendirme hükmü bir arzu ve bir eğilimin ifadesi ise, Hamelin gibi söyleyecek olursak, buradan asla duyusal hayatın ilk önce geldiği sonucu çıkmaz (Hamelin, *Essai sur les Elements principaux de la Représentation*, s. 433). Pasif haller olan arzular vardır. Böyle bir halde, eğilim dediğimiz şeyin iyi olduğunu söylememize yarayan hükmün düşüncemizde upuygun nedeni yoktur; o hiç değilse, kısmen bize dışardan, bir pasif halden yüklenen bir gerektirmenin eseridir. Fakat etki, aktif hal olan arzular da vardır ve olabilir; kendi başına ruh bilgiden başka hiçbir şeye eğilim duymaz; ve kurtulmaya başladığı zaman, süresinden büsbütün ayrı, varoluşunun hakiki ölçüsü olan bilgisini artırabilen şeyin yalnız iyi olduğuna hükmeder (bölüm IV, önerme 26 ve 27).

Önerme XI. – a. Bu önermenin bildirilişinde ve ondan sonra da istikrarlı olarak, Latince *coercere* kelimesini azaltmak (*réduire*) diye çeviriyorum; okuyuculardan bu kelimeyi sıkıştırmak (*comprimer*), itmek (*refouler*) anlamında almalarını rica ediyorum; H. Taine kendi hafıza teorisinde azaltıcı (*réducteur*) kelimesini aynı anlamda kullanıyor.

b. Görülecektir ki Spinoza haz (*voluptas*) kelimesini kullanmıyor; pek çok durumlarda bizim haz dediğimiz şey bir hoşlanmadır (*chatouillement*).

c. Scolie'nin sonuna doğru: Bölüm II, önerme 17'ye değil, fakat önerme 18'e gönderme bana haklı görünüyor: "Bedenin hazır olan varlığını, çağrışım dolayısıyla, dışta bırakan bu başka fikir" zihinde hazır bulunuyor.

Önerme XIII. – Sevgi ve kin için: *Court Traité*, II. fasıl V ve VI ve ona ait açıklayıcı notlara bakınız.

Önerme XIV'ten XVIII'e kadar. – Ruhun duygulanışları, fikirler çağrışımı nakil (*transfert*) kanunları dolayısıyla iğreti nedenlere nispet edilebilirler: Onlar geçmiş ve gelecek vakalara da nispet edilebilirler.

Önerme XVIII ve scolie. – sayfa 292: *Morsus conscientia* ve *gaudium* kelimelerini şuurun gelişmesi (*épanouissement*) ve daralması (*resserement*) diye çeviriyorum; – Bu durumda bir nevi şifa, bir iç sıkıntısı (*anxiété*) anından sonra duyulan sevinç ve tersine, ikinci halde mutlu bir vakayı beklediğimiz sırada bizi birdenbire kaplayan bir keder söz konusudur. (Bkz. 16 ve 17'nci tanımlar). *Court Traité*'nin Latince metni olmadığı için, Spinoza'nın bu eserinde vicdan azabını belirtmek üzere *morsus conscientiae* terimini kullanıp kullanmayacağını bilmiyoruz. (Knaging, v. *Court Traité*, II. X, I.) Bununla birlikte, bu muhtemel görünüyor. *Etika*'da aynı kelimeye, görüldüğü gibi, büsbütün farklı bir anlam veriyor. (Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, II, 4 e édit; s. 434.)

Önerme XIX'dan LII'ye kadar. – Dış objeler bizi sevinç ve kederle ve bunun sonucu olarak sevgi ve kinle, aynı zamanda arzu ile duygulandırırlar; bu duygulanışlar, hep iyi seçilmiş olmayan birçok isimler taşırlar; Spinoza bunları tahlil ediyor ve her zaman kullanılan adlandırma ile fazla ilgilenmeksizin onları açıklıyor ki, bunu kendisi de önerme 22'nin scolie'sinde ve daha ilerde önerme 32'nin scolie'sinde söylemektedir.

Önerme XXVI, scolie. – Metni daha iyi anlaşılır bir hale koymak için, ben *existimatio* kelimesini üstün değerlendirme (*suréstime*), *despectus* kelimesini de aşağı değerlendirme (*mésestime*) şeklinde çevirmek gerektiği sanısında idim. Ve *admiratio*'nun karşıtı olan *contemptus* için de *mépris*

kelimesini kullandım. Aşağı değerlendirme konusunda (s. 293, satır 21) W. Meijer'e göre metni bir değişikliğe uğratmak yerinde olacaktır. Aşağı değerlendirme sevinçsiz olduğu halde, o kedersiz olacaktır; Meijer'in bu düzeltmeyi haklı göstermek için ileri sürdüğü sebep şudur ki, tanım 22'ye göre aşağı değerlendirmenin nedeni kindir ve o da bir kederdir. Fakat aşağı değerlendirme şüphesiz bir kinden geldiği içindir ki, onun bir sevinç olması gerekir, zira kin duyulan objeyi yok eden veya sadece azaltan şey sevinç verir (önerme 20). Başka deyişle, kin besleyen kimsede, onun nefret ettiği veya kin beslediği şey bir tatmin ve bir aşağı görme sevincidir; Spinoza'nın alay etme (*dérision*) hakkında söyledikleri ile de karşılaştırılabilir (tanım 11). Bunun sonucu olarak ben Meijer'in ileri sürdüğü düzeltmenin kabul edilebileceğini sanmıyorum.

Önerme XXVII, kanıtlama. – "Eğer tam tersine" kelimelerinden sonraki kanıtlama satırları, sayfa 295, satır 13 sonradan katılmış gibi görünüyor. Kanıtlama önceki cümleden sonra tamamlanıyor.

Önerme XXIX, scolie. – *Humanitas* kelimesi, insanların takdirini (*approbation*) aramamıza sebep olan, onlara karşı iyilik yapan bir durumu belirtir; Fransızca *humanité* kelimesi ihtimal tam olarak buna karşılık değildir; bununla birlikte ben onun yerine biraz daha fazlasını ifade eden *amabilité* = sevimliliği, ya da yeteri kadar ifade etmeyen *civilité* = nazikliği koyabileceğimi sanmadım; bundan başka, mümkün olduğu kadar anlamın bozulmaması şartıyla çevirdiğim Latince kelimelerle ilgili Fransızca kelimeleri kullanmanın faydalı olduğuna inandım. Bu suretle burada *humanitas* denilen hisle alçak gönüllülük arasında daha yukarda yaptığım karşılaştırma, (tanım 43) *humanitas* kelimesinin köküne baktığımız zaman daha çok ilgi kazanır.

Önerme XXX. scolie. – a) Land'ın metninde yaptığım ve *externae* kelimesi yerine iki yerde *internae* kelimesini kullanmadan ibaret düzeltme, bana biraz daha aşağıda Spinoza'nın kendinden memnun olmadan söz ettiği pasajda şeref (*gloire*) söz konusu olduğu zaman haklı görünüyor. Land, bununla birlikte, onu reddediyor, çünkü: Birinci bölümde, önerme 8'in 2'nci scolie'sinde Spinoza asıl tabiatta göz önüne alınan şeyin tanımında dahil bulunmayan her nedeni belirtmek için "dış neden" kelimesini kullanıyor. Land'a göre bir dış nedenin bulunduğu yerin nedenlenmiş şeyle aynı fertte, yani burada açıklanacak sevinç veya kederde olmasına hiçbir şey mani değildir. Bu işaretin, şimdi incelediğimiz scolie'de bir dış

objeye ait sevinç veya kederle bu hisleri duyan aynı kimseye ait bir sevinç veya kederin karşılığını gösterme zorunluluğu önünde üstün değerde olduğu söylenemez. Gebhardt yalnız kendinden memnun olmaya ait pasajda *externae* yerine *internae* kelimesinin konmasını kabul ediyor. Scolie'nin ilk satırlarının dikkatle okunması beni ilk sanımda ısrara zorluyor. Hakikatte Spinoza'nın *gloria* ve *pudor* dediği ruh halleri başka insanlar tarafından fakat yaratıcıları olduğumuz bir fiil vesilesiyle elverişli ya da elverişsiz olarak verilen (Bkz. Tanım 30 ve 31) ve bizim haklı veya haksız, övme veya yerme objesi olduklarına inandığımız bir hükme bağlı görünüyor. Fikrin sevinç ya da kederle birlikte bulunmasının nedeni öyle ise bizdedir, yoksa bizim dışımızda değildir.

b) Benim "başka durumlarda" diye çevirdiğim *alias* kelimesi (s. 303, satır 11) şüphesiz başkası tarafından verilen hükme bakmadan kendinden memnun olunan, ya da tersine, kendinden memnun olunmayan duruma tatbik edilir.

Önerme XXX, önerme sonucu. – Bu yerde zikredilen iki mısra Latin şairi Ovide'e aittir (*Amours*, II, 19); önce Spinoza'nın onları doğru yerde kullanmadığını işaret etmek gerekir; ikinci olarak zikrettiği ötekinden önce geliyor. Evli bir kadının âşığı, aşırı ilgisizliğinden dolayı kocasına sitem ediyor; yalnız kaba bir insan tehlikesiz ve mücadelesiz sevmekten haz duyabilir; hakiki âşık hem ummak, hem korkmak ister.

Birçok yorumlayıcılar zannetmişler ki Spinoza Latin şairini yanlış anlamıştır ve W. Meijer gibi bazı yorumlayıcılar da Ovide'in mısralarını ters anlamda çevirmişlerdir: "İnsan sevdiği zaman ummak ve korkmayı ortak olarak duymak ister; başkasının kötü gördüğünü seven kimse duygusuzdur."

Bu yorumlamayı kabul etmek gerekeceğini sanmıyorum. Spinoza'nın ikinci olarak zikrettiği, halbuki Ovide'de birinci olan mısra, eğer doğru olarak çevrilecek olursa, buraya çok elverişli olabilir. Sevdiği kadın için kimsenin rekabete girmediği âşık bazen sevdiğinden uzaklaşır ve onun gerçekten sevilmeye değer olup olmadığını endişe içinde düşünür; tersine, eğer başkaları da bu kadını arıyorlarsa, ona karşı arzusu artar. Bir çocuk da, başkasının sanısına uyması yüzünden, arkadaşlarının beğenmedikleri bir oyuncaktan bıkar. Biz eşyaya çoğu kere başkalarının ona biçtikleri paha yüzünden ve bizim ona sahip olmamız tartışma konusu olduğu için değer veririz.

Önerme XXXIV, önerme sonucu, scolie. – Latince *desiderium* kelimesi için, her zaman yapılan eseflenme (*regret*) şeklinde çeviriyi olduğu gibi saklamam gerektiğine inanıyorum. Spinoza'nın göz önüne aldığı his, sahip olmak istenen şeyin bulunmayışından ileri gelen kederdir; bu, bir arzunun "tatminsizliği"dir (tanım 32); "esef" kelimesi, kısmen bu fikri ifade ediyorsa, aynı zamanda başka fikirleri uyandırma sakıncası vardır. Şu noktayı da katarım ki, *desiderium*'u çevirmek için *desiderare* kelimesin ifade eden bir fiilin teşkil edildiği bir kelimeyi kullanmak faydalıdır. *Frustré* ekini katmak üzere, candan istek, candan istemek (*souhait*), *souhaiter* kelimelerini aldım.[1]

Önerme XXXIX, scolie. – a) İyi ve kötü konusunda, önerme 9'un scolie'sine ait nota bakınız.

b) *Verecundia* kelimesini (s. 319, satır 32) sıkılganlıktan (*timidité*) ziyade utanma (*pudeur*) diye çeviriyorum, çünkü tanım 31'de –açıklamalar– Spinoza, *verecundia*'ya karşı *impudentia*'yı koyuyor ki ancak hayâsızlık (*impudence*) diye çevrilebilir.

Önerme XLIV, kanıtlama, sayfa 327, satır 25. – Ben vaktiyle çeviri-me küçük harflerle *enveloppé* kelimesini koymuştum ve Latince metinde dişi *quam* yerine erkek *quem*'i koymuştum, çünkü Spinoza'nın hedefi olan önerme 37'de kin bir kederi kuşatır değil, fakat kin bir kederi bıraktırmak için bir çabayı kuşatır, denmiştir. Baensch aynı düzeltmeyi yapıyor. Şimdi ben Gebhardt'ın sanısına katılıyorum ve erkek kelimeyi metne ve çeviriye tekrar koyuyorum.

Önerme L, scolie. – Kâhinlikler konusunda, daha önce zikretme fırsatını bulduğum 17'nci mektup ilgi ile okunacaktır.

Önerme LI ve scolie. – (Bu önerme ve onun scolie'si) sanki nedenleri bizim dışımızda olmaktan çok kendimizde olan duygulanışların incelenmesine hazırlanır. Bu inceleme önerme 53'ten başlar. İnsanların bünye çeşitliliği ve karmaşıklığı, duygulanışlarının aynı zamanda hem ferdi, hem bir anlık karakteri olmasına sebep olur.

Önerme LII, scolie. – a) Latince *admiratio* kelimesini çevirmek için "hayret"i "hayranlık"a tercih ettim. Çünkü Spinoza tarafından göz önüne alınan ruh hali *stupeur*'le oldukça yakın ve ruhu düşünmekten alıkoyan her şey gibi zararlı bir çeşit sabit fikirliliktir (*mono-idéisme*).

1) *Souhait*, *frustré*'nin tam karşılığı boşa çıkan istek olduğu için bir kelime ile buna "eseflenme" dedik.

b) Küçümseme (*mépris*) –*contemptus*– hâsılı, Spinoza'ya göre, dikkat etmemek cinsindendir; bu his kendi objesini kinle alçaltan aşağı görme (*despectus*) ile karışmaz.

Önerme LIII'ten LV'e kadar. – Bu üç önerme nedenleri kendi kendilerinde olan duygulanışlara aittirler.

Önerme LV, scolie. – Bu pasajda ve ısrarla ondan sonrakilerde Latince *virtus* kelimesine karşılık erdem kelimesini veriyorum; erdem asıl işleme gücüdür; ruhun erdemi düşünmektir, bedenin erdemi hareket etmektir, hareket ettirmek ya da hareket ettirilmek değil. Spinoza bazen özel bir etkiye, diyelim bedenin bünyesini ve işleme gücünü ifade ediyor, diye görülmesi bakımından vurmaktan ibaret etkiye (bölüm IV, önerme 59, scolie) erdem diyor. Türlü karşılaştırmalarda uyandırdığı hayret dolayısıyla şüphesiz erdem kelimesini saklamak bana faydalı göründü, bu, okuyucuyu düşünmeye mecbur eder ve doktrinin anlaşılması işine daha çok nüfuz ettirir. Burada dahi tabiatları gereğince hasetçi olan insanların başkasının zayıflığından sevinç duydukları, erdemini de kederle karşıladıkları söylenmiştir ve insanın kendi benzerlerinde kendinde olandan fazla kuvvetin olduğunu görmeden hoşlanmadığı doğrudur. Yeter ki, Spinoza'nın gösterdiği gibi, hiçbir iddiada bulunmadığı bir çeşit etkinlik söz konusu olmasın. Şeyleri bütün açıklığı ile tasarlayan ve bundan dolayı, kendisi de en yüksek erdeme sahip olan kimse hasetçi olmaya kabiliyetsizdir. Onda yalnız kendine ait sevgi, ya da iç memnunluğu, tabiatında bir şey meydana getirmeden ibaret olan güzel meyvelerini verir ve bu hal bazılarının, mesela Geulincx'in *Etika*'sında Tanrı sevgisinin karşıtı olduğu iddiasının tam aksidir.

Önerme LVI ve LVII. – İnsan duygulanışlarının çeşitliliği ve özel olarak arzuların çeşitliliği bu önermelerde açıklanmıştır.

Önerme LVI, scolie. – Spinoza tarafından Latince *luxuria* kelimesine verilen anlam metinde açıkça işaret edilmiştir (tanım 45). Libido kelimesi bazen genel olarak şehvet iştahı anlamında kullanılmıştır.

Önerme LVII, scolie. – Ruh (*anima*) kelimesinin kullanılışı fark edilecektir (Bkz. Bölüm II, önerme 35'e ait not).

Önerme LVIII ve LIX. – Spinoza en sonra bu son iki önermede etkili olan duygulanışlara ve bunun sonucu olan erdemlere geliyor.

Önerme LIX, scolie. – Eserlerinde daha ziyade ruhun bir duygulanışı olarak göz önüne alınan yüksek gönüllülük (*générosité*) aşağıdaki bölümde

ahlaklılık (*moralité*) olacaktır. *Pietas*: Bu terim konusunda bölüm IV, önerme 18'e ait scolie'ye bkz.

Tanım III, açıklamalar. – Sayfa 181, satır I, Latince *actus* kelimesini çevirmek için kullandığım fiil (*acte*) kelimesi, keder edilgisine tatbik edilince, sade kederin gerçek bir ruh hali olduğunu belirtir. Bu hal ya da daha ziyade, bu kelimeye Bergson'un verdiği anlamda, bir ilerlemedir (*progrès*).

Tanım VI ve açıklamalar. – Spinoza'nın özel olarak hedef edindiği yazar Descartes'tır; bkz. *Traité des passiones*, öd. 79; nitekim *Court Traité*'ye de bakınız, II, ch. V ve açıklamalar.

Tanım XXIV. – Spinoza'nın şefkat (*miséricorde*) dediği duygulanış *misericordia* aşağı yukarı bizim kelimenin âdi anlamı ile sempati dediğimiz şeydir.

Organların yaptıkları ya da yapmak üzere oldukları hareketlere, bazen psikologlarca harekî (*motrice*) denilen hayaller karşılıktır. Ruhun halleriyle bedenin duygulanışları arasında var olan karşılıklılık dolayısıyla, eğer bir hareket fizik bakımdan imkânsızsa o imkânsız gibi tasarlanacaktır. Hatırladığımız bir uygunsuzluk ya da hedef olduğumuz bir alay yüzünden yapılabilecek olan bir şeyi yapmaya gücümüz olduğuna inanacak olursak, böyle bir durum tamamen farklıdır. Spinoza'nın açıklamasında göz önünde bulundurduğu sanı budur.

Tanım XXXI, açıklama. – Bölüm IV, önerme 58'in scolie'sinde "hayâsız" (*impudent*) hakkındaki kısa bir kayıt bir yana bırakılırsa, Spinoza *Etika*'nın hiçbir yerinde sonradan bahsedeceğini temin ettiği "hayâsızlık" konusuna bir daha dönmüyor.

Tanım XXXVIII. – Zalimliğin (*cruauté*) tanımı önerme 41, önerme sonucunun scolie'sinde vermiş olduğu tanıma tam uygun görünmüyor. Bu sebepten, Baensch *aliquis concitatur* yerine *concitamur* kelimesinin kullanılmasını ileri sürüyor. O zaman cümle şöyle oluyor: "Zalimlik, sevdiğimiz veya bize şefkat ilham eden kimseye kötülük yapmaya bizi sevk eden arzudur." Ben gösterdim ki, kastedilen scolie'de Spinoza, zalimin, ya da vahşinin kötülük yaptığı insanı sevdiğini söylemiyor, tersine onda kinin hüküm sürdüğünü söylüyor. Biz sevdiğimiz ya da acıdığımız kimseye sebepsiz kötülük yapan kimseye zalim diyoruz; – zannederim Spinoza'nın düşüncesi budur.

Duygulanışların genel tanımı. – Bu tanımı ve onun ardından gelen açıklamaları okurken, görülecektir ki, çevreci diye tanınan heyecan teo-

risinde bulunan hakikat payı Spinoza'nın formülünde zaten vardır. Ortak olan herkesçe heyecan ifade ediyor diye görülen organik sarsıntılar için, Spinoza doğrusu, önerme 59 scolie'sinde hiçbir şey bildirmiyor. Çünkü onların ruhla hiçbir münasebetleri yoktur. Fakat bundan dolayı bu sarsıntıların şuurda hiçbir akis bırakmadığı manası çıkarmalıdır. Tersine, her beden duygulanışının ister istemez bir fikri vardır; başka deyişle, organizmadan geçen bir hale karşılık ister istemez ruhun uğradığı bir değişiklik vardır; fakat titreme gibi fizyolojik bir olgunun tasviri heyecanın psikolojik tabiatını aydınlatma bakımından bize yardım edemez. Zira titreme bir düşünce tavrı değildir, bir uzam tavrıdır ve böyle olunca da bir ruh halini açıklayamaz.

Dördüncü Bölüm

Önsöz. – Yetkin ve eksik (yetkinsiz), iyi ve kötü kavramları için Spinoza'nın *Court Traité* adlı kitabında (I, fasıl X ve ona ait olan açıklayıcı nota bkz. Cilt I, s. 519).

Tanım III ve IV. – Spinoza'nın mümkün ile zorunsuz arasında kabul ettiği seçiklik "Zihin Reformu Hakkında Kitap" adlı eserinde (54 ve 57) söz ettiği iki türlü yapmalar (*fiction*) veya fikirlere karşılıktır, bu iki türden biri varoluşa ait *fiction*'lar, öteki öze ait *fiction*'lardır.

Aksiyomlar. – Önerme 37, bölüm V'in scolie'sinde göstermiş olduğu gibi, Spinoza burada şeyleri mekânda ve süre içinde göz önüne alıyor. Bu aksiyomun faydası hemen görülüyor: İnsanın bir tabiat parçası olması, onun varoluşunun sonsuz sayıda başka varoluşlara bağlı olması ve bunun sonucu olarak onun yalnız sınırlı bir süre olması gibi tekil bir şeyin düşüncesindeki gelişme için bu yetebilirdi. Spinoza'nın dediği gibi –3'üncü önermenin kanıtlamasında– dış nedenlerin gücü insanın gücünü sonsuzca aşar. Dördüncü bölümün aksiyomunda matematikçilerin bildirdikleri ilkeden mülhem görünüyor ki, o da şudur: Kendisinden daha büyük bir sayı olmayan hiçbir sayı yoktur. Önerme 10, bölüm II'de işaret etmiş olduğum gibi Spinoza tekil şeyleri matematik özlerle analojisine göre kavrıyor, ya da tasarlıyor. Eğer onlardan birinin gücü sayı cinsinden tanımlanabilse, apaçık görülür ki, açık ve seçik olarak ondan daha büyük biri her zaman tasarlanabilir. Ve birinci bölümün 6'ncı aksiyomu dolayısıyla bu fikre (*ideatum*) karşılık bir obje vardır: Her ne kadar bölüm I, önerme 8'in ikinci scolie'sine göre bu obje aktüel olarak var olmayabilirse de! Fakat birinci bölümün 35'inci önermesi dolayısıyla, meydana gelmesi Tanrının gücünde olan her şey zorunlu olarak vardır.

Önerme I-XVIII. – Dördüncü bölümün ilk 18 önermesi asıl insanın köleliğini, yani dış nedenlere bağlılığını ve tabiatın ortak düzenini, onun akıl dışılığını (*irrationnel*) açıklıyorlar: Bunun için ikinci bölüm 1-9'uncu önermelere ait nota bkz. Orada doğrunun zihin tarafından basit ince algısı asla şifa vermez: Eğer beden ve onun sonucu olarak ruh, duygulanışların merkezi olmak bakımından değişikliğe uğramış değillerse (bkz. önerme 1, 14, önerme 17 ve scolie'si).

Önerme V. – 9'uncu önermeyi yorumlamak için bu önermeyi karşılaştırmada fayda vardır. Apaçık bir fikri ve bunun sonucu olarak bir pasif

hali olması bakımından, ruh kendi varlığında devam etmeye çalışır. Fakat bu fikir, ya da bu pasif hal, bununla birlikte, hakiki tabiatını, ya da gücünü meydana koymaz; hele ona ne kadar memnunlukla bağlanmış olsa bile, o düşünceye atfedilebilir değilse.

Yanlışlığa düşen bir insanın kesin olduğu söylenemez (bölüm II, önerme 49'un scolie'si); pasif hal ya da edilgiden ibaret bir arzuya sahip insan için, korku ile hareket eden bir insan için, veya başka bir kederli hisle hareket eden kimse için, isteyerek veya iradesiyle hareket ettiği söylenemez (bölüm III, önerme 58).

Önerme VII. – Önerme 7 bir dereceye kadar insanlar arasında tehditler, vaitler ve genel olarak hareket, etki araçları –ki akıl dışı denilebilir– doğrular; ilişkilerin kullanılmasını gerçekleştiren bir duygulanışa karşı başka bir duygulanışla mücadele etmek gerekir (önerme 14 ve 15'in, önerme 54'ün scolie'sine bkz.).

Önerme XVII ile scolie'si. – *Etika*'nın birçok pasajlarında olduğu gibi, bu konuda Leopold'un *Ad Spinoza Opera Postuma*'sına bkz. Bu scolie'de Térence'den alınmış ifadeler bulunuyor.

"Di immortales homini homo quid praestat? Stulto intelligens quid praestat?" diye Gnathon, *Hadımağası* (*Eunuque*) adlı eserde soruyor. Bkz. v. 232. Térence'ı iyi tanıyan ve temsilinde hazır bulunmuş, belki de kendi hocası van den Ende'nin gayretiyle, bu yazarın birçok komedilerinin temsiline katılmış olan Spinoza Latin komiğinden yalnız cümle turnürleri almakla kalmıyor, aynı zamanda insani *passion*'lara ait örnekler de alıyor. Başlıca *Eunuque* adlı eserinin temsilinde bulunmuş olmalıdır ki, bunun için şu esere bakın: Meinsma, *Spinoza en zijn Kring*, s. 135.

Önerme XVIII. – Eğer 7'nci önerme dolayısıyla –yukarıdaki nota bak– başka insanlarla münasebetlerimizde doğrudan doğruya rasyonel olmayan *action* araçlarını kullanmak caiz hatta zorunlu ise, l'inci önermeye göre onlara keder konularından çok sevinç konuları vermede kâr vardır; başkalarına faydalı olmak istiyorsanız, sevimli olmak lazımdır; kendi kendisine ve genel olarak insan tabiatına güvenmeyi telkin etmek, bahtsız köleye ondaki kurtarıcı erdemi öğretmek lazımdır. Spinoza eserlerinde ve hayatında, her yerde bu kuralı belirtiyor. Yalnız halka karşı korkutma yollarına başvurmak gerekir, çünkü halk vahşi bir hayvandır (54'üncü önermenin scolie'si) – Kendi kendisine karşı tatlılıkla davranılacak (bölüm V, önerme 10'un scolie'si) ve kendisinde hep sevinç saikleri aranacaktır.

Önerme XVIII'in scolie'si. – a) Bu scolie ondan sonraki 19'uncu önermeyi yani bilgi mümkün olan faydacı ahlak ilkelerini özetliyor: Bu ruhun hürriyet kazanmasından önceki pratik ahlaktır.

b) Sayfa 42, satır 22 ve 23. *immoralité* ve *moralité* –ahlaklılık ve ahlaksızlık– kelimeleri *impietas* ve *pietas*'a karşılıktır. Bir Fransız okuyucunun bu kelimelere verdiği dini anlamdan dolayı ben bunları kullanmak istemedim. Spinoza'nın *pietas* dediği şeyden (önerme 37'nin birinci scolie'si) o akıl davranışına göre yaşamımızdan kökünü alan, iyilik yapma arzusunu anlıyor. *Pietas* ondan insanlara aittir ve *religio*'dan ayrılır (aynı scolie). Yine bu konuda bölüm V, önerme 4'ün scolie'sine bakılabilir. Başka insanların gidiş tarzını yöneltmek ve kurala koymak arzusu akılla hareket etmeyen kimselerde hırs (*ambition*) halini alır ve rehberi, kılavuzu akıl olan kimselerde ise bu *pietas* olur. Fransızca'da bu *piété* kelimesini saklamak istense idi, yanlış anlayışlardan kaçınmak için buna *piété humaine* (insani dindarlık) demek gerekecekti. Ahlaki duygu, felsefe dilinde insan olmak bakımından insana ait duygu olduğu için, *pietas*'a ahlaklılık denebileceğini zannediyorum.

Baensch, *Pflicht-gefühl* kelimesini "devoir" diye çeviriyor ki, Türkçe'de ödev duygusu denebilir. Fazla Kant'çı olan bu terimi kullanmamak daha doğrudur zannederim. Buradaki pasajda Spinoza'nın kabul ettiği şey asıl fayda veya iyi anlaşılmış çıkarın aranması üzerine ahlakı kurma imkânıdır. Burada V. Brochard'ın daha önce zikredilen makalesinin sonuçları üzerinde tartışmak istemiyorum: *Revue Philosophique et de Morale*, Mars, 1908. Fakat *pietas* kelimesi hakkında onun yorumlamasını kabul etmenin –söylediğim gibi– imkânsız olduğunu göstermekle kalıyorum.

Önerme XIX'dan XXXVII'ye kadar. – Bu 19 önermenin içindekiler için önceki scolie'ye ait a notuna bakın.

Önerme XX, scolie. –Okuyucunun zahmetsizce fark edeceği sebeplerle, intihar Spinoza'nın gözünde asla bir erdem fiili olamaz– bu kelimeyi onun verdiği anlamda alıyorum; insan asla kendisi için ölümü istemez (yukarıdaki 5'inci önermeye ait nota bkz.) Burada Spinozacılıkla Stoacılık arasında önemli bir fark vardır; Spinozacılık, herkes tarafından kendi varoluşunun kabul edilmesi akla uygun bir hayatın ilk şartı olan fertçi bir doktrindir; şüphesiz hayat süresi veya süredeki hayat olgunluğumuzun ölçüsü değildir, çünkü bu hayat ve bu süre yalnız kendi özümüz için değerli olan şeye bağlı olmakla kalmaz, aynı zamanda dış nedenlere de bağlıdır;

özümüz bakımından hayatımızın kısalmasını istemek, doğrunun yanlış olmasını istemek kadar metafizik bakımından imkânsızdır: (bölüm II, önerme 44'ün ikinci önerme sonucuna ait nota bkz.). Stoacılıkta ise, tersine, fert kendi başına hiçbir şey değildir; o ancak evrensel düzene uygunluğuna göre bir rol oynar; intihar orada hür bir adama layık, erdemli, tam yerinde bir etki yapabilir (Spinozacılık ile münasebetleri bakımından ele alınan Stoacılık konusunda dördüncü bölümün ekine ait nota, fasıl XXXII ve "Zihin Reformu"na dair eserin notuna bkz. 5. cilt I, s. 536).

Önerme XXV. – Her tekil varlık kendi başına değerlidir çünkü onun kendine has bir özü vardır; önceki önermeye bak; öyle ise o başka bir şey için kendini korumak isteyemez; amaç fikrinin hiçbir metafizik temeli olmadığı için, erdem ancak kendi başına varlıkla kaim olabilir, bu da asla ilerlemeye engel olmaz; eğer bu ilerleme, "terakki" kelimesinden bir hedefe doğru atılmış bir adım değil de hür bir oluş anlaşılacak olursa!

Önerme XXVI ve XXVII. – Bu önermeleri karşılaştırınız. IV'üncü bölümün önsözünden başka, bölüm III, önerme 9'a *Court Traité* ve notlarına bakınız.

Önerme XXVIII. – Meydandadır ki, bir içkinlik felsefesinde Tanrıyı bilmek açık olarak kendini bilmektir; nitekim nefis sevgisi Tanrı sevgisine karşıt olacak yerde onu kuşatır.

Önerme XXXV, önerme sonucu I ve II, scolie. – İnsanın kendi kendisi olmak için insana ihtiyacı vardır. Olması gerektiği gibi anlaşılan fertçilik, insan toplumuna, toplumsal ahlaka *raitonnel* bir temel verir ve bu akıl için ortak hayat şartlarını kabul edebilir kılmaya yeter; hatta bu şartlar akıl için pek az tatmin edici olduğu zaman bile!

Scolie'nin sonunda Spinoza insanın hayvana üstünlüğünü ve insani etkileri (hareketleri) göz önüne almadaki, büyük faydayı başka bir yerde inceleyeceğini vaat ediyor. Bildiğime göre, hiçbir yerde açıkça bu konuya dönmüyor.

Önerme XXXVII ve scolie I. – a) Başkasının iyiliğini istemek, başkasına olan ihtiyacımızın sonucudur ve aynı zamanda hislerimizi başkasının hisleriyle uygun bir hale koyma eğiliminin de sonucudur. Kendi başlarına temellendirilmiş olan bu arzu ve eğilimin, kurtuluştan önce, sırf duygusal ve *passionnel* bir karakteri olabilir. Böylece hakiki ahlak değilse de, (bu terim konusunda önerme 18'in scolie'sine ait nota bkz.) toplumsal hayatın köklerine uygun ve bundan dolayı filozofun takdirine layık bir

hayat tarzı *rationnel* olmayan bir arzunun eseri olabileceği tasarlanabiliyor. Ruhun bilim yolu ile kurtuluşu, toplumsal bir fonksiyonun yapılması için zorunlu değildir; insan bir bilge olmadan da, namuslu bir adam ve faydalı bir yurttaş olabilir, gerçekten akıllı olmadığı halde, aklın emrine göre hareket edebilir. Nitekim tanrısal kanun olduğuna inanılan şeye itaat –ki korkunun eseri olmadığı gibi, henüz zihni Tanrı sevgisi de değildir, fakat samimi müminin inancında olduğu üzere yine de bir sevinçtir–, şüphe yok ki açık bilginin değerindedir denemez, fakat bir değeri vardır; bilime kadar yükselemeyen bir ruh Kutsal Kitabın vahyine dayanan selametin (*Salut*) sükûnunu bulur. Bu Ersatz, elbette filozofun iç memnunluğunun eşdeğeri olamaz. Bununla birlikte, akıl bize hakiki selamete ya da tam yüce mutluluğa bu yoldan ulaşılacağını kabul ettiremez; (*Tractatus Theologico-Politicus*'un XV'inci faslına ait Spinoza'nın 31'nci notuna bkz.) ve bunun sonucu olarak, bu selamet yoktur. Vahiy, ya da vahiy denen şey, gerçekte bunu öğretir (aynı not), fakat bu tarzda vahiy bilimsel bakımdan temelli değildir, hatta imkânsızdır; Tanrının insanlara herhangi bir dışsal belirti ile kendini tanıtmış olmasının imkânsız olduğunu kabul ediyoruz (*Court Traité*, II, ch. XXIV, 10). Bununla birlikte, bu vahyin ihtiva ettiği şeylerin faydalı ve akla uygun olarak kullanılması mümkündür; tarihi vesika olarak, terkip edildikleri zamanın özel hal ve şartlarına bağlı bir tarzda görülen bu yazılar (Ahdi Atik ve Cedit) akılla çelişik değildirler ve bütün insanlar arasında Nâsıralı İsâ'nın canlandırdığı hakikat zihniyetinin ifadesidirler. Felsefe, Kutsal Kitabı aşar, fakat reddetmez; tersine, onun öze ait emirleri (*prescription*'ların) haklı çıkarır ve pratik bir netice elde etmek için ona dayanabilir; nitekim duyusal tecrübe ve hayal gücü oldukları gibi alınınca, onlarda doğru ile karşıt bir şey yoktur ve onlar zihnin faydalı yardımcıları olabilirler. Ben bu soruları esasından incelemekten çekiniyorum, çünkü onlar "İlahiyat-Siyaset Kitabı"na aittirler.

b) İnsan ruhunda, Tanrının ezeli ve sonsuz özüne ait upuygun bir bilgi vardır (bölüm II, önerme 42); Tanrı fikri hiçbir insan ruhunda eksik olmadığı için hepimiz Spinoza'nın burada bu kelimeden anladığı anlamda "din"e yetkiliyiz. Din hissinin yükseldiği çeşitli dereceler hakkında bir fikir edinmek için önce nota bakın; felsefe şüphesiz onun yetkin şeklidir, çünkü o hakikatte bütün dinde bulunan canlandırıcı gerçeği açık olarak kavrar.

c) Ahlak hakkında (*pietas*) önerme 18'in scolie'sine ait yukarıdaki nota bkz.

d) Vaktiyle W. Meijer'in örneğine uyarak, sitenin temeline ait cümleyi scolie'nin sonuna atmıştım. Şimdi bana *Opera Postuma*'da ve bütün sonraki baskılarda o yerinde görünüyor. Ahlakın ve namusluluğun tanımlarıyla, gerçekten Spinoza toplum hayatının temellerini çok iyi koymuştur ve biraz aşağıda insanların birbirleriyle birleşmeleri zorunluğunu işaret ediyor.

e) Spinoza'nın "yumuşak ruh"u hayvanların boğazlanmasından nefret etmiyor ve bu şüphesiz Descartes'çılar gibi onlarda bir ruh olduğunu kabul etmemesinden değildir, gerçi bölüm II, önerme 13'ün scolie'sinde onlara açıkça böyle bir ruh veriyor ve bu onun ilkelerinde doğmaktadır; fakat, ona göre hayvanların ruhunda öyle bir öz vardır ki, bizim ruhumuzla onun arasında büyük bir ortaklık yoktur ve herhalde türler arasında savaş kabul edilmelidir, çünkü bedenin ihtiyaçlarına göre yaşamak gerekmektedir.

XXXVII'nci önerme, scolie II. – Sayfa 18, satır 4'te kullanılan siteyi kurmak için insanların tabii haklarından vazgeçmeleri şeklindeki ifadeden, insanın siteli olmakla hürriyetinden bir kısmını terk edeceği sonucunu çıkarmakla büyük haksızlık yapılmış olur; Spinoza'nın sözünü ettiği bu tabii hakla hürriyet arasında hiçbir ortaklık yoktur. – Ağır bir cismin eğri bir yüzey üzerine düşmesi iradi fiile ne kadar benziyorsa, onlar da birbirine o kadar benzemektedir. Hatırlatırım ki iradi bir etki ruhun erdemini ifade eder. İnsan site hayatına yükselmek suretiyle, manevi hayata hazırlanır ki bu hayat da hakiki insan hayatıdır ve site hayatı onu mümkün kılar; henüz mevcut olmayan bir hürriyeti sınırlamak şöyle dursun, bazı korku saiklerini ortadan kaldırmak suretiyle insan orada hürriyetini kazanmaya başlar ve insana karşı tabii hakkı sağlanır (35'inci önermeye ait nota bkz.) Devlet şüphesiz baskıdan ayrılmaz ve onun için baskı lazımdır, çünkü insanlar akıllı değildirler, yahut da pek eksik olarak akıllıdırlar, böyle olmakla birlikte yine de gayeleri hürriyettir; *Tractatus Theologico-Politicus*, ch. XX; tabii hukuk için bkz. *Traité Politique*, ch. II.

b) Günah itaatsizlikten ibarettir, buradan hemen şu sonuç çıkar ki, orada ne asli günah, ne de Tanrıya karşı günah olabilir; çünkü tanrısal kanunlara tecavüz edilemez, onlar çiğnenemez, *Court Traité*, II. ch. XXIV; *Traité Théologico-politique*, ch. IV vb. Adem'in cennetten kovulmasına sebep olduğu iddia edilen günaha ait hikâyeye Spinoza'nın verdiği anlam için, daha yukarıdaki önerme 68, scolie'ye ait nota bkz.

Önerme XXXVIII'ten LVIII'e kadar. – Bu kısımda Spinoza, *Court Traité*, II'de yaptığı gibi, sevinç ve kedere irca edilen, ruhun başlıca duygulanışlarında kötü ya da tersine iyi olan şeylerin neler olabileceğini inceliyor. İlk üç önerme bu bakımdan göz önüne alınacak genel kuralları koyuyor. Bizim işleme gücümüzü geliştiren veya arttıran, toplum hayatının korunması veya gelişmesine yarayan şey iyidir. Ondan sonra gelenler bu kuralların tatbikatıdır.

Önerme XXXIX, scolie. – Birbirine yabancı iki şuurun ve bundan dolayı birbirine yabancı iki kişiliğin, dışardan bakınca aynı gibi görünen bir Bedende art arda bağlanmış bulunacakları düşünülebilir; sistemin mantığı bununla birlikte bu bedenin şeklinin değiştiğine inanmaya zorluyor.

Önerme XLIV, kanıtlama. – Anlam bakımından hiçbir güçlük yoktur; hoşlanma (haz) (bölüm III, önerme 11'in scolie'sine ait nota bkz.) şiddetli ve aşırı olabilir (önerme 43); halbuki bir dış nedenin fikri onunla birlikte olduğu zaman hoşlanma bir sevgidir; zira (bölüm III, önerme 11'in scolie'sine göre) o bir sevinç, bir sevgidir; öyle ise bir sevgi şiddetli olabilir; bu *datisi* şeklinde bir tasımdır. Akıl yürütmenin şekli tamamen kurala uygun değildir ve W. Meijer, *igitur*'un yerine *autem*'i koymak suretiyle bunu düzeltmek istiyor.[1] Bununla birlikte Spinoza henüz sevginin bir hoşlanma olabileceğini asla söylememiş olduğu için, tasımda *igitur* şeklini saklamak gerekir sanırım.

Önerme XLV, önerme sonucu II, scolie. – *mea haec est ratio, sic animum induxi meum* kelimeleri Térence'dan alınmıştır (*Adelphes*, v. 68); daha yukarda önerme 17, scolie'sine ait nota bkz; bu kelimelerin söylendiği Micion monologunun, bütünü ile Spinoza'da bulunduğunu bildiğimiz hisse çok benzer bir hissi ifade ettiğini burada gösterme zahmetine değer (önerme 18 ile ona ait nota bkz.). Tatlılık ve iyilikle ruhta sevinçli duygular uyandırarak insanların iyileştirilmesi umulabilir. Ayrıca burada Spinoza'nın yalnız kendisine başlıca değerli görünen Latin komedi yazarı Térence'la değil, fakat Montaigne'le, *Essais*'lerin birçok pasajları ile *Etika* arasında dikkate değer yaklaştırmalar yapılabilir, "Kocalar Mektebi" adlı komedisinde Térence'ın *Adelphes*'ini taklit eden Molière ile; zayıflık ve bilgisizlik yüzünden ihmalci olmayan, hayatı tanıdığı ve olduğu gibi kabul ettiği için hayata karşı mertçe saygılı olan, bilgelikleri sevimli ve tatlı

1) Bunlar batı Ortaçağındaki Skolastik mantıkla tasım şekillerine verilen adlardır.

tamamen beşeri bütün dehalarla uyuşmaktadır. Konforun başarılı eserlerini övdüğü ve şüphesiz gösterişin değil fakat bir nevi ruh inceliğinin methiyesini yaptığı çok güzel pasajlarında, doktrinin gerçekliğinden başka, zannederim ki, hissin inceliğine de hayran olmak yerinde olur. Kendisi çok fakir, hemen hemen ihtiyaçlarından arınmış olan Spinoza, zengin Hollanda'nın yalnız İspanya Yahudilerine karşı misafirperver bir hürriyet toprağı değil, yalnız düşünen insanlar için sığınılacak bir yer değil, fakat insanın hayatını çeşitlendirmek ve güzelleştirmek için kendini verdiği bir memleket olmasını istiyor. Büyük ticaret ve mahir endüstri yurdu, bakkaliye ithalatçısı ve ince kumaşlar dokuyucusu olan bir memleket, zengin otlaklar ve iyi bakılmış süt hayvanları, bereketli yel değirmenleri, çiçek bahçeleri, latif gölgelikler, sanat ışığı ile aydınlatılmış sıhhatli ve eğlenceli meskenler memleketi olduğunu biliyordu. Güzel kokular, yeşil bitkiler, süsler ve ziynetler vb.'ne ait cümleleri bana hem büyük bir filozofun hem de kendisi ressam olmasa da (yalnız kara kalem yapmasını biliyordu), başka meziyetleri arasında doğrunun dostu olan bir yağlı boya resim ekolünün geliştiğini gören ve gençliğini Rembrandt'ın oturduğu evden iki adım uzakta geçiren bir adamın cümleleri gibi geliyor. Düşüncenin arka planı olarak, Spinoza'nınki gibi bir içkinlik[2] felsefesi bedenin ihmal edilmesini telkin edemezdi; hakiki manevi hayat hiçbir suretle, gereği gibi anlaşılan beden hayatına zıt olamaz; tam tersine bu iki hayat birbirleri için zorunludur ve birbirine karışmaksızın çözülmez bir surette birleşirler.

Önerme L, önerme sonucu ve scolie. – Spinoza'nın şefkate –veya acımaya– ait hükmünü Nietzsche'nin hükmü ile karşılaştırmak dikkate değer bir iş olacaktır; genel olarak ve dehalarının son derece farklılığına rağmen, bana öyle geliyor ki Spinoza'nın "Yüksek Akıl"ı ile Nietzsche'nin cüretli "Kudret İradesi" çoğu kere birbirine komşu sonuçlara ulaşırlar. Kahramanlık her ikisinin esaslı karakteridir; hiçbir teselli ihtiyacı, hiçbir ideal yok; gerçek kendi kendine yetmeli; sağlam ve kuvvetli bir varlık hiçbir şey beklemez, hiçbir şey ummaz, aşkın (*transcendantal*) hiçbir üstat, hiçbir yargıç tanımaz. O bir köle gibi korku ile, veya bir gündelikçi gibi bir gaye için değil, hatta kendisinde taşıyacağı bir kurala saygı ile bile değil, fakat kendi tabiatının basit zorunluluğu ile hür bir surette vardır, kendini kabul ettirir ve tesir eder, işler. Nietzsche ve Spinoza her ikisi de

2) *Immanence.*

yükümlülük ahlakını *aşmış*lardır. Aralarında gördüğüm en derin fark şudur ki, çok kere hayatı haklı çıkarmakla meşgul olan birisi felsefesinde her şeyi, bütün varlığı kurcalamaya vardığı, başkasının vehimlerini küçümsemediği, kendi *Etika*'sında veya varlık doktrininde onlara tam yerini verdiği halde, öteki kendi kuvvetini açıktan açığa komşunun zaafına karşı koyar, kendi "yad-ahlak"ını (*immoralité*) bir çeşit sevinçli küstahlık ile ifade eder. Spinoza bir filozof ve yumuşak, tatlı bir adamdır. Nietzsche ise bir sanatçı, hatta biraz da aktör, aktörlerin en ihtiraslı şekilde samimi olanıdır.

Önerme LIII, kanıtlama. – Sayfa 5'te Land'ın metnini düzeltmek için Leopold tarafından ileri sürülen dersi, W. Meijer'in gösterdiğine tercihle kabul ettim; çünkü önerme 25'te Spinoza vakaa gösteriyor ki tarafımızdan kazanılmış her seçik bilgi işleme, etki gücümüzün artmasına sebep olur; W. Meijer'in dersinde bu işaret daha az anlaşılıyor.

Önerme LIV, scolie. – Bu pasajın yorumlanması için önceki notlara, başlıca önerme 18'in scolie'sine, önerme 7 ve 18'e ait olanlara, önerme 37'nin ikinci scolie'sine, önerme 50'ye bakınız. Spinoza hürriyetini kazanmamış insan hakkında akıldışı amillerin kullanılmasını ve özel olarak halk için korkutma vasıtalarına başvurulmasını doğru buluyor. Sanılabilir ki, Spinoza'nın seyrettiği taşkınlıklara kendini kaptırmış olan halk yığını manzarası ("Zihin Reformu Hakkında Kitap", cilt I, s. 218'e bkz.) *terret vulgus, nisi metuat* cümlesini yazdığı zamanda kafasında idi ki, bu cümle bilindiği gibi Tacite'ten mülhem idi (*Annales*, I, 29, *nihil in vulgo modicum*; *terrere ni paveant*; bkz. *Traité Politique*, ch, VII, 27.)

Önerme LVII ve scolie. – İhtimal hafifmeşrepler, kötü kadınlar ve pintiler gibi, tufeylinin, dalkavuğun Latin komedisinin klasik tipleri olduğunu işaret etmek zahmetine değer (önerme 27'nin scolie'sine ait not). *Ex stullo insanum faciunt* ifadesi (s. 113) Térence'dan alınmıştır (*Hadımağası*, v. 254.)

Önerme LVIII, scolie. – Bu scolie ile daha önceki ek bölümünün XIII ve XXV'inci fasıllarını karşılaştırmalı.

Önerme LIX'dan LXVI'ya kadar. – Bu sekiz önermede arzulara ait kurallar açıklanmıştır. İlke şudur ki, edilgi ile yapılan her şey, etkin olarak, akıl ile yapılabilir. Hürriyetini kazanmamış kimse için bunun pratik bir faydası olabilirse de, kökü bir edilgiden gelen hiçbir arzu, diyelim hiçbir korku, hayat için zorunlu değildir. Aklı kılavuz ederek yaşanabilir ve bununla da rahat edilir; insan bu suretle gerçekten erdemli olarak görünece-

ğinden başka, öngörüyü de daha iyi kullanabilecektir: Her kim zamanın şu veya bu anında tasarladığına göre şeylerden farklı olarak duygulandığını hayal ederse, geleceği şimdiki hale feda eder (önerme 17), akılla yönetilen öngörü ancak şeyleri değişmez hakikatinde bilen kimse için mümkündür.

Önerme LXIII, önerme sonucu, scolie. – a) önerme 67'nin scolie'si ile önerme 18'i karşılaştırınız ve ona ait olan nota bakınız.

b) Sayfa 129, aklın kılavuzluğu altında, biz iyiliği doğrudan doğruya isteriz. Yani faydalı olan şeyi yapmayı, tesir etme, işleme gücümüzü, bilgimizi arttırmayı isteriz (önerme 27); işin doğrusu, bu bizim dışımızda istenecek gerçek bir iyilik olduğu için değildir; kötülük fikri ile birlikte bulunan iyilik fikri ruhta ancak onun *irrationnel*'liği (akıldışı oluşu) yüzünden vardır; eğer hür olsaydık, iyi veya kötü şey hakkında hiçbir fikrimiz olmayacaktı.

Önerme LXVI. – Önermenin bildirisi 1677 baskısında şöyledir: *Bonum majus futurum prae minore praesenti et matum praesens minus quod ausa est futuri alicujus mali, ex rationis duciu appetemus.* Şüphe yok burada bir düzeltme gerekiyor. Land'ın benimsediği öğreti, ileri sürülmüş olanlar arasında, bana kanıtlama ile en çok uyuşanı gibi geliyor, çünkü şimdiki daha az iyiliğe gelecekteki daha büyük bir iyiliği tercih etmeyi haklı gösteren aynı akıl yürütme, şüphesiz gelecekteki daha az bir kötülüğü şimdiki daha büyük bir kötülüğe tercih etmeyi de haklı göstermektedir. Glazemaker'in Hollanda diline yaptığı çeviri üzerine dayanan öğretiyi kabul etmek üzere şöyle denebilir: Biz gelecekteki daha büyük iyiliğin nedeni olan şimdiki daha az kötülüğü isteriz: Saisset bu son iki kelimeyi, yani "daha büyük" kelimelerini kaldırıyor. Bildiride simetri, tenazur olmadığından başka, ondan sonra gelen önerme sonucu birinci bölümde lüzumsuz bir tekrardan ibaret kalıyor.

Önerme LXVII'den LXXIII'e kadar. –Dördüncü bölümün son yedi önermesi Spinoza'nın tasarladığı tarzda, yani ruh metinliğini, yüksek gönüllü olan hür adamı tanıtma işini tamamlıyor; onda hayat sevgisi, kendi hayatını sevme vardır ve ölümden o kadar az korkuyor ki onu düşünmüyor bile! O hem tehlikelere karşı koymasını, hem de onlardan kaçınmasını biliyor; bilgisizlerin yaptıkları iyilikleri çok ihtiyatla kabul eder, asla yalan söylemez; o site, yani toplum içinde zorunluluğu kabul edilen ortak kanunun hükmü altında, yalnızlıkta olduğundan daha hürdür.

Önerme LXVII. – Spinoza, sözün bir de tam karşıtını, Eflâtun'un sık sık kullandığı şekilde ele alıyor:

οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῄσκειν μελετῶσι.

Onun bilgeliği, bir derin düşüncedir, hayata hak vermedir (daha yukarda önerme 50'ye ait nota bkz.); beşinci bölümde bedenden ayrılmamız asla söz konusu olmayacaktır ki, bunun hiçbir anlamı yoktur, çünkü ruh bedenin fikridir; fakat Bedenin varoluşunu süre içinde koyan özümüzün ezeliliğini açıkça kavramak söz konusudur. Şüphe yok ölüm korkulacak bir şey değildir; o Montaigne'in dediği gibi varlığımızın Descartes'çı düstura (*précepte*) göre, yalnız ölümden korkmadan hayatı sevmekle kalmamalı, aynı zamanda varlığın hakiki sevgisi, intihardan çok farklı olan, tabii ölüme razı olmayı da içine almalıdır.

Önerme LXVIII ve scolie. – İnsanın hür doğmuş olması için, bütün izah edilenlerin aksine olarak, onda hiçbir eksik veya sakat idrakin bulunmaması, hiçbir akıldışılık ve pasifliğin, edilginin olmaması gerekirdi; o bundan dolayı artık önerme 4'ün kabul ettiği gibi tabiatın bir kısmı olmayacaktı, yalnız başına göz önüne alınınca akılla kavranmaz ve mahvolmaya mahkûm olmayacaktı; eğer insan hür doğsa idi, asla köleliğe düşmeyecekti; sukut yani Adem'in cennetten kovulması tasavvur edilemez olurdu. Bununla birlikte, aklın sesine karşı sağır olan bir kavme boyun eğdirmekten ibaret bir maksada göre Musâ tarafından hikâye edilen ilk insanın (Adem'in) tarihi anlaşılabilir, hatta bu hikâyeye akılla kavranır bir anlam verilebilir. Başlangıçta Tanrı bütün şeyleri insana göre yarattı ve insan kendi hatasıyla tabiatı bozdu demek ölümün, ıstırabın ve kötülük denen bütün şeylerin açıklanmasının, henüz onun için akılla kavranamayan bir tabiata göre insanın bağlılığında aranması gerektiğini belirtir. Bu bağlılık özel olarak duygulanışların ve davranışının insanca olmayışında, hayvanca oluşunda meydana çıkıyor. Kötülüğü yenmek için önce hayvan gibi yaşamak değil, insan olarak yaşamak, kanuna boyun eğmek, sonra şefkat ve en sonra da doğru bilgi derecesine yükselmek gerekir.

Önerme LXX ve scolie'si. – Spinoza'nın hayatı, bu önermede ortaya konmuş ve scolie'de elverdiği gibi yumuşatılmış olan yetkin bir hareket kuralına örnek olarak pek çok vasıflar vermektedir.

Önerme LXXI, scolie. – Bu scolie'nin başlangıcını okurken tabiatıyla Fransız edibi La Rochefoucauld hatıra geliyor. Şu güzel *aucupium* kelimesi Latin komedi yazarlarından alışının yeni bir örneğidir.

Önerme LXXII, scolie. – a) W. Meijer'in ileri sürülen metin düzeltilmesinde (s. 142), bana eskiden kabul edilebilir gibi geliyordu, çünkü o

cümleye daha çok kolaylık veriyor; fakat bana şimdi Spinoza'nın düşüncesini bozuyor gibi görünüyor.

b) İlkelerinin farklılığına rağmen Spinoza ve Kant yalanı men eden evrensel kuralda hiçbir istisna kabul etmemekte birleşirler.

Ek Bölümü

Fasıl V. – *Rationalis* yerine *vera* kelimesinin konulmasını memnunlukla kabul edeceğim (s. 146); hakiki hayat şeyleri upuygun olarak tasarlamadan, onları üçüncü bilgi tarzı ile bilmeden ibarettir. Bir hayat bu karakteri olmadan da Akla uygun olabilir; fakat bu halde tam olarak hür olamaz.

Fasıl VI. – Bu faslı, önerme 68, scolie'siyle karşılaştırınız ve ona ait olan nota bakınız. İnsan tabiatı hakkında, bölüm II, önerme 10'a ait nota bakınız.

Fasıl VIII. – İnsanları oldukları gibi göz önüne almak, onların tabiatını ve yaradılışlarını düşünmek, fakat onların etkisi altında hareket etmemek, metin olmak fakat sert olmamak gerekir; sertliğin tehlikesi sık sık Térence tarafından, daha yukarda birkaç kere zikredilmiş olan *Adelphes* adlı komedisinden başka *Héautontimorimenos* adlı başka bir komedisinde gösterilmiştir. Bu eserden Spinoza, asker olmak için baba evini bırakan delikanlı örneğini alıyor.

Fasıl XVII. – Görülecektir ki, sosyal yardımı Spinoza, bir devlet fonksiyonu gibi görmektedir. Onun burada söylediği şeyleri 18'inci yüzyıl sonunda Fransız İhtilal Meclisleri tarafından sosyal yardım konusunda ortaya konan ilkelerle karşılaştırmak enteresan olacaktır.

Fasıl XXV. – Alçak gönüllülük veya insanlıkla hırs (*ambition*) ve ahlaklılık arasındaki münasebet için, Spinoza'nın okuyucuyu gönderdiği pasajdan başka, bölüm III'te ve 43 ve 44'üncü tanımlar ve bölüm V'te önerme 4'ün scolie'sine bakınız. Spinoza, bölüm III'te önerme 31'in scolie'sine gönderiyor. Spinoza'nın kendi hayatındaki davranışı, adını ünleştirmek için duyduğu pek az arzu burada söylediği şeylerde haklılığını bulmaktadır. "Utu disciplina ex ipso habeat vocabulum" ifadesi Térence'dan alınmıştır (*Hadımağası*, mısra 263). Bu vesileyle Spinoza'nın hayatında yayımlayamadığı eserlerini *Œuvres Posthumes* adı ile yayımlayan dostları, yazarın yani filozofun adının kaldırılmasını izah için bu pasajı ileri sürüyorlar.

Fasıl XXVIII. – Birinci cümle ile ikinci cümle arasında bazı kelimeler kaybolmuş gibi geliyor; bununla birlikte kolayca anlaşılıyor ki değiştirilen hizmetler fikrinden Spinoza para fikrine geçiyor. Eskiden yapmış olduğumun aksine olarak ben şimdi cümlenin başındaki *verum* kelimesini *compendium*'a ait bir sıfat gibi görüyorum.

Fasıl XXXII. – Dördüncü bölümün sonuncu hizmetini gören ve insanın tabiata bağlılığını ve tabiattan mümkün olduğu kadar en az tesir almasını inceleyen fasılda ifade edilen fikirler konusunda yukarda zikredilen ve açıklanan birçok pasajlardan başka, II'nci bölümün 1-13'üncü önermelerine ait nota bakınız. Görülecektir ki, her ne kadar Spinoza kendi ifade tarzı ile Stoacılığa yaklaşıyorsa da, felsefesi Stoa felsefesinden çok daha modern, dışarıya daha tesirli olmadan geri kalmıyor. Bizi memnun kılması gereken irade dayanıklılığı meydana gelmiş olsa bile, genel olarak mümkün değildir; Stoalılar insanın iktidarı hakkında yanlış bir fikre varıyorlar. Bize bağlı olmadığını söyledikleri şeylerle büsbütün bize bağlı olduğunu söyledikleri şeyler arasında, sırf farazi (*fictif*) bir ayırma çizgisi koyuyorlar. Biz ancak onların anladıkları şekilde düşünce ile bütün tabiatın hâkimi olsa idik hür olacaktık; o zaman bizim boyun eğdiğimiz ortak düzen yerine bize uygun olan yani Akla uygun olan bir düzeni koymak gerekirdi: Beşinci bölümün önsözüne bkz.

Beşinci Bölüm

Önsöz. – Spinoza, Ruhun gücünü veya aklı tetkik edecektir (s. 166, satır 10). Görülecektir ki, Akıl Ruhun gücü ile aynı sayılmamış, fakat asıl Ruhla aynı sayılmıştır. *Mentis seu rationis*. Burada *Politique* doktrini ile Descartes'ın doktrinini ayırmakla işe başlıyor. Stoalılara göre (dördüncü bölümün son notuna bkz.) iradenin *passion*'lar, edilgiler üzerinde mutlak bir egemenliği olabilir. Çünkü yalnızca bize bağlı olan şeyler vardır. Tabiata bağlı olmakla birlikte görünüşte insana yüksek değer verdiği halde gerçekte onu kaderin yükü altında ezen bir doktrin kabul edilemez. Descartes'a göre Bedenden ayrı olan Ruh, Bedenin hareketlerini yöneltebiliyor. Fakat şüphe yok, eğer Ruh Bedensiz ve Beden Ruhsuz tasarlanabiliyorsa, Ruhla Bedenin birleşmesi ne Ruh fikrinden ne Beden fikrinden çıkarılabilir ve onlar yalnızlığı içinde akılla kavranamaz olurlar. Descartes ne Ruhla Bedenin birliğine, hele ne de asıl Ruha tekil (*singulier*) hiçbir neden veremiyor (s. 171, satır 33); şüphesiz, istemesine rağmen, Ruha daha yetkin bir öz vermek şöyle dursun, bir şey, ya da seçik bir cevher yapmak suretiyle onu tasarlanamaz ve her türlü hakiki etkiden yoksun bir hale getiriyor; bir Ruhun yetkinliği, erdemi veya gücü ancak onun teşkil ettiği ve kendisini teşkil eden fikirlerin hakikati, ya da akliliği ile kaimdir. Ruha hayalî bir tikel irade veren ve onu sanki metafizik bir yalnızlık içine hapseden Descartes'çılık dosdoğru vesile-nedenciliğe, (*occasionalisme*) ulaşır. *Stoicisme* insana sahip olmadığı bir güç veriyor ve aynı zamanda bir nevi kadercilik-tir. Yalnız bizim hakiki halimizin, *passion*'larımızın tabiatı ve nedenlerinin bilinmesi bizi kurtarabilir. Ruhun bir duygulanışı yalnız tam ölçüde bir edilgidir ki, orada onu açık olarak kavramak imkânsızdır ve bundan dolayı o bizim değildir. Onu düşünce ile bizim kılmak, bizim hürriyetimize zıt olarak sahip olabildiği her şeyi ondan almak demektir. Hür olan insanda ona hükmetmiş olan *passion*'lardan hiçbirinin devam etmeyeceğine inanmakla hata edilmiş olacaktır; bu, her yanlışta müspet bir doğru unsuru bulunduğu gibi, her *passion*'da akli, iradi ve meşru bir şey olduğunu unutmak olacaktır. En yetkin bilim, edinilen algıları tamamlamak suretiyle açıklamadan ibarettir; erdem, ruha fertliğini veren duygulanışları birbirlerine bağlamak üzere, haklı çıkarmadan ibarettir. Hür olmak kendinden vazgeçmek değil, kendini düzene koymaktır; bilgelik kendinin tamamlanması, kendine tam sahip oluştur, yoksa kendini kurban etmek değildir.

Önerme I'den XX'ye kadar. – Ruhun gücünü artırma araçlarını, yani mümkün olduğu kadar hür ve akıllı bir varlık olmayı bu ilk yirmi önerme öğretir. Edilgiler, *passion*'lar bizi düşünmeden alıkoymaları bakımından kötü oldukları için (bölüm IV, önerme 26 ve 27), biricik çıkar yolumuz onları düşünce objeleri haline koymaktır ve bu mümkündür. Çünkü tabiatta hiçbir şey mutlak olarak akıldışı değildir. Bedenin duygulanışları bilimsel yoldan açıklanabilir bir haldedir. Mekanist fizik usulüne göre düzeltilmiş olan Descartes fiziği burada tatbikatını bulacaktır. Öyle ise şüphesiz ruhun duygulanışları açık olarak kavranabilirler ve bundan dolayı da azaltılabilirler, bu teminatla kuvvetlenerek biz bilgimizin henüz çok eksik olduğu zaman dahi, hayrete düşmeyecek derecede Bedenimizi disipline koyabiliriz ve böylece büyük ölçüde zihin etkinliğini artırabiliriz.

Önerme I. – Bu esaslı önermeyi bölüm II. önerme 17'nin scolie'sine ait nokta ile karşılaştırınız. Etkin bir hayal gücü olmadan Bedenin hiçbir akli eğitimi mümkün değildir; zira hiçbir zaman bazı ihtiyaçların makine gibi yerine getirilmesi söz konusu olamaz. Fakat, önceden görülmeyen bir tehlike karşısında elverişli tavrı kendiliğinden alacak bir tarzda Bedeni yumuşatmak, disipline koymak söz konusudur (bölüm IV, önerme 69'un scolie'sinde tehlike tanımına bakınız). Spinoza'nın pedagojisi: "Zihin Reformu Hakkında Kitap"tan bir cümle, *Etika*'dan birçok pasajlar, özel olarak dördüncü bölümün Ek bölümünde IX'uncu fasıl, onun eğitim problemi ile uğraşmakta olduğunu gösterirler; bana öyle geliyor ki, o çok modern bir zihniyete sahip bulunuyordu. Kendiliğinden anlaşılır ki o Bedenin ihmali fikrini telkin etmediği gibi, hele Beden hayatını Ruh hayatından hiç ayırmamıştır; o, irade eğitiminde çok esaslı kısım olan hayal gücü kültürünün her şeyden önce bir Beden kültürü olduğunu, atletik olmaktan ziyade müzikal olan ve Bedeni kuvvetlendirmeye, onu ince ve zarif bir hale koymaya çalışan bir kültür olduğunu ilke olarak ortaya koymuştur. Bu kültüre göre önemli olan şey kasların kabalığı değil kıvraklık, hareketlerin kendiliğinden ahenkli olmasıdır, *eurythmie*'sidir.

Önerme IV. – Ahlaklılık (*pietas*) için, bölüm IV, önerme 18'in scolie'sine ait nota bakın.

Önerme X. Scolie. – Bu scolie ile bölüm IV, önerme 18'in scolie'sini karşılaştırın ve ona ait olan nota bakın. Nitekim Spinoza'nın sertlik ile

takdirsizliğin sakıncalarını gösterdiği bölüm IV'ün çeşitli pasajlarında ve özel olarak önerme 45'in scolie'si ile, önerme 63'ün scolie'sine, Ek bölümün XIII'üncü faslına bakın.

Önerme XX. Scolie. – a) Gösterildi ki, edilgilere karşı koyacak devaları sayarken Spinoza evrensel zorunluluk fikrinin bizim üzerimizdeki iyileştirici etkisini açıkça zikretmiyor (önerme 6). Belki de bu kaldırış bu fikrin filozofun zihninde devamlı olarak hazır olması ve bütün başka fikirlerinde bulunması ile açıklanmalıdır.

b) Scolie'nin sonunda *corporis* kelimesinden sonra *Existentiam* kelimesinin konmasından ibaret olan düzeltme bana zorunlu görünüyor; zira onun ardı sıra gelen önermelerde Ruhun Bedenle her türlü münasebet dışında göz önüne alınması doğru değildir (önerme 22), fakat sürede zorunlu olarak sınırlandırılmış olan Bedenin "varoluşu" (*existence*) başka şeydir, kendisini ezeli olarak (*sub specie aeterni*) kavrayan "özü" (*essence*) başka şeydir.

Önerme XXI'den XL'a kadar. – *Etika*'nın bu kısmında Spinoza, aynı zamanda hem üçüncü bilgi tarzının hassalarını, hem zihnî Tanrı sevgisini, hem de yüce mutluluk yani kendilerine sahip olmak, kendi kendilerinin hazzını (*jouissance*) duymak derecesine ulaşan Ruhların ezeliliği teorisini açıklar.

Bu notlarda birçok kereler açıklamalar yapma fırsatını bulduğumuz tabiat üzerinde ilerleme ile, bir gayeye doğru ilerleme değil fakat hür yaratıştan (*production*) ibaret ilerleme ile Tanrı insan Ruhunda kendi ezeliliğinin şuurunu elde eder; o, var olmasıyla birlikte var olduğu olur; benim bağlandığım yorumlama şekli, hiç değilse, budur.

Beşinci bölümün ikinci yarısında 27 ve 26 fasıllarını bölüm II 27 fasıl, *Court Traité* ile, (şeytanlara ait 25'inci faslı bir yana koyarak) karşılaştırın. I – III'üncü bölümlerin notlarında işaret ettiğim gibi, *Court Traité*'nin doktrini *Etika*'nın doktrininden oldukça farklıdır ve daha az felsefi, daha dini bir karakteri vardır.

Önerme XXIV. – Tanrının tavırları veya duygulanışları olan tekil şeylerin bilgisi Tanrının hakiki bilgisi için ve bunun sonucu olarak yüce mutluluk için zorunludur; yüce mutluluk yerine selamet de diyebilirdiniz. Bu önerme Spinozacılığın bilimi küçümseyen ve Ruhun bir ve ezeli varlıkla tasvir edilmez ve vecitli birleşmesini amaç edinen bu türlü mistisizmden ne derecede farklı olduğunu gösterir.

Önerme XXXVIII. – *Et mortem minus timet* kelimeleri bildiriye, belki de, sonradan yapılmış bir eklemedir; yalnız scolie'de ölümün az korkulacak şey olduğu kanıtlanmıştır.

Önerme XLI ve XLII. – Bu önermelerden birincisi şu fikri ifade eder: Ruhun ezeliliği, ahlak, din ve Ruh metinliği ile yüksek gönüllülüğe ait bütün şeyler hakkında hiçbir bilgisi olmasaydı, yine de onlar en önemli veya doğrusu biricik önemli olan şey olmadan geri kalmayacaktı; bu ise, sağlığın hastalıktan ve varlığın yokluktan daha değerli olması ile apaçık olarak anlaşılır. *Court Traité*, II, ch. XXVI, 4. İkinci önerme yüce mutluluğun elde edilecek bir ödül, peşinden koşulacak bir amaç olmak şöyle dursun, sağlam ve hür bir Ruhun tabii denebilen şartı, hali olduğunu ifade eden bütün bir doktrinin özetidir. Düşünmek, etki yapmak ve meydana getirmektir, düşünmek bir sevinçtir. Mutludur o kimse ki düşünür! Gerçek âlem onundur. *Etika*'nın son iki önermesinin her ikisi de belirtirler ki, hiçbir yaptırım (*sanction*) gücü kabul edilemez çünkü, bizi en yüksek ahlaklılığa çıkarmak için, gerçekten bizim olan feda edilecek hiçbir şeyimiz yoktur, hele tabiatımızın gelişmesine engel olan bir kanuna boyun eğme hiç de kabul edilemez. Hürriyet kazanılır, satın alınmaz; ezeli hayata sahip olmak için İsâ, Allah'ın oğludur, diye inanmak lazımdır, diyordu Saint Paul. Spinoza diyor ki, biz Tanrıyız.[1]

1) Notlarda *Etika*'nın Latince metnine ait işaret edilen sayfa numaraları Ch. Appuhn çevirisi ile birlikte basılan Latince *Etika*'nın sayfalarını göstermektedir. (ç.n.)

ETİKA

Benedictus Spinoza

Türkçesi: Hilmi Ziya Ülken

Bu büyük eseri birkaç satırda özetleme iddiasından uzağız. Bununla birlikte, belirli noktalarını işaret için göstermemiz gerekir ki, Spinoza'nın açıklamasında tuttuğu sıraya rağmen, hakiki başlangıç noktası Descartes'tan ya da başka bir yazardan çıkarılmış bir cevher teorisi veya fikri değildir. (...) O kendi duygulanışlarının şuuruna sahiptir; nitekim, bir Bedeni olduğunu ve Beden hayatının hangi şartlarda sürüp gittiğini gözlem ile bilir. Fakat bu bir çeşit bilgi ise de, son derece eksik ve kederli bir bilgidir, kederlidir, çünkü eksiktir; şuur edinmek, gerçi insan için ıstırap çekmek değilse de, hiç değilse edilgin olmak, zor altında bulunmak, güdülmek, çoğu kere yük altında kalmaktır. Filozofun elinde, kurtulmak için nasıl bir araç vardır? Onun işi, hayatını bir araya getiren arazlardan, asıl kendi varlığını meydana getirmektir. (...) Ancak bu amaca ulaşmak için evrenle bağlılığına göre savunduğu bir bilgi ona mutlaka gerekecektir; buradan, önce bu evreni cevherindeki birlik ve tavırlarındaki çokluk içinde kavramak zorunluluğu çıkar. Etika, bir kelime ile, bizi şuurdan kendi kendimizin bilgisine, Tanrı bilgisini de kuşatan bilgiye yükseltir, bunun için sentetik bir açıklamada önce Tanrıdan söz etmelidir.

Hilmi Ziya Ülken



yasa/siyasa

felsefe, etik